


PROPERTY OF
PRINCETON
THEOLOGICAL

HISTOIRE

DES

DOGMES CHRÉTIENS

SAINT-DENIS. — TYPOGRAPHIE DE A. MOULIN.



HISTOIRE

DES

DOGMES CHRÉTIENS

PAR

M. EUGÈNE HAAG

2e PARTIE

HISTOIRE SPÉCIALE



PARIS

JOËL CHERBULIEZ, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE DE LA MONNAIE, 10

A GENÈVE, MÊME MAISON

1862

SECONDE PARTIE.

HISTOIRE SPÉCIALE DES DOGMES.

AVANT-PROPOS.

L'histoire particulière des dogmes, de même que leur histoire générale, a son fondement dans l'Écriture sainte et la tradition; mais elle laisse généralement à la théologie biblique l'exposition détaillée des doctrines renfermées dans la Bible [1] et se contente de faire connaître par quelle série de développements chaque dogme a passé depuis que l'Église a été abandonnée à elle-même, c'est-à-dire qu'elle prend son point de départ dans la tradition pour suivre les évolutions de la pensée chrétienne à travers les âges. Elle a donc pour objet d'exposer les opinions diverses, quelquefois étranges, souvent contradictoires, des théologiens chrétiens les plus

[1] Parmi les meilleurs ouvrages sur la théologie biblique, on peut citer : *Zachariä*, Biblische Theologie, Gött., 1771-74, 4 part. in-8°, continuée par *Volborth*, 1786; — *Ammon*, Entwurf einer reinen biblischen Theologie, nouv. édit., Erl., 1801-2, 3 vol. in-8°; — *Bauer*, Theologie des Alten Testaments, Leipz., 1796, in-8°, Biblische Theologie des N. T., Leipz., 1800-2, 4 vol. in-8°, et Breviarium theologiæ biblicæ, Lips., 1803, in-8°; — *Kaiser*, Die biblische Theologie, oder Judaismus und Christianismus, Erl., 1813-14, 2 part. en 4 vol. in-8°; — *De Wette*, Biblische Dogmatik des A. und N. Test., nouv. édit., 1818, in-8°; — *Baumgarten-Crusius*, Grundzüge der biblischen Theologie, Iena, 1828, in-8°.

renommés, et les décisions de l'Église sur les articles de foi du christianisme. Or ces articles de foi, quelque nombreux qu'ils soient, peuvent se ranger sous ces cinq titres :

1° Théologie proprement dite, comprenant les dogmes de Dieu et de ses attributs, de la Trinité, de la création du monde, de la Providence, et, comme appendice, l'anthropogonie, l'angélologie et la démonologie ;

2° Anthropologie théologique ou théorie dogmatique de l'homme, embrassant la théorie de l'image de Dieu ou de l'état d'innocence, la chute et le péché originel ;

3° Christologie et Sotériologie ou théorie du Christ rédempteur, à laquelle se rattachent les dogmes de la personne du Christ ou de l'union des deux natures, de l'état d'abaissement et d'exaltation, de l'œuvre du Sauveur et de ses mérites, de la justification, de la rémission des péchés et de la sanctification, de la prédestination et de la grâce, en un mot, tout ce qui touche aux rapports du Fils de Dieu avec l'homme pécheur ;

4° Charitologie ou théorie de l'Église et des moyens de salut ou des Sacrements ;

5° Eschatologie ou théorie de l'état de l'homme après la mort, c'est-à-dire la mort et l'immortalité, le purgatoire, la résurrection, le jugement dernier, le paradis et l'enfer, la fin du monde.

CHAPITRE I.

THÉOLOGIE.

---

§ 1.

Existence de Dieu.

Ziegler, Beitrag zur Geschichte des Glaubens an Gottes Daseyn, Gött., 1791, in-8°. — *Berger*, Geschichte der Religionsphilosophie, oder Lehren und Meinungen der originellsten Denker aller Zeiten über Gott und Religion, Berlin, 1800, in-8°. — *Fortlage*, Darstellung und Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, Heidelb., 1840, in-8°. — *Fricke*, Nova argumentorum pro Dei existentiâ expositio, Lips., 1846, in-8°.

Toute religion positive suppose l'existence de Dieu ; aussi la Bible n'essaie-t-elle nulle part de la prouver, elle l'admet comme un point de foi. Quelques Pères de l'Église, Arnobe [1] et Origène [2] entre autres, croyaient qu'il est au moins inutile de fournir aucune preuve à l'appui d'une croyance qui est innée en l'homme. Le dernier soutenait même que la raison humaine l'essaierait en vain, parce qu'il lui est impossible de s'élever

[1] *Arnobe*, Adv. Gentes, lib. I, c. 32-33.
[2] *Origène*, Contra Celsum, lib. IV, c. 75.

par ses propres forces à la connaissance de l'essence divine [1], et, sur ce point, il était d'accord avec Clément d'Alexandrie [2], aussi bien qu'avec Hilaire de Poitiers [3], qui prétendaient tous deux que Dieu ne peut être connu qu'en tant qu'il se révèle lui-même, parce qu'il n'y a rien ni d'antérieur ni de supérieur à lui dont on puisse le déduire. Ce sentiment n'était pourtant pas unanime, car parmi les docteurs de l'Église, il y en a plusieurs, y compris Clément et Origène eux-mêmes, qui, pour repousser l'accusation d'athéisme lancée contre les Chrétiens par les Païens, essayèrent de donner une démonstration rationnelle de l'existence de l'Être suprême [4]. Les preuves qu'ils firent valoir peuvent se ramener à deux principales : 1° le consentement spontané de tous les peuples, fortifié par l'autorité des sages de tous les siècles et de tous les pays, universalité qui suppose l'existence d'une vérité supérieure à la pensée humaine et lui imposant ses lois ; — 2° l'ordre admirable qui règne dans le monde, la parfaite harmonie de toutes ses parties, ordre et harmonie qui ne peuvent venir d'un hasard aveugle, mais qui

[1] *Origène*, Contra Cels., lib. VII, c. 42 : Ἡμεῖς δὲ αποφαινόμεθα, ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ανθρωπίνη φύσις ὁπωσποτανοῦν ζητῆσαι τὸν θεὸν, καὶ εὑρεῖν αὐτὸν καθαρῶς, μὴ βοηθηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου· εὑρισκομένου τοῖς ὁμολογοῦσι μετὰ τὸ παρ᾽ αὑτοὺς ποιεῖν, ὅτι δέονται αὐτοῦ, ἐμφανίζοντος ἑαυτὸν οἷς ἂν κρίνῃ εὔλογον εἶναι ὀφθῆναι, ὡς πέφυκε θεὸς μὲν ἀνθρώπῳ γινώσκεσθαι, ἀνθρώπου δὲ ψυχὴ ἔτι οὖσα ἐν σώματι γινώσκειν τὸν θεόν.

[2] *Clément d'Alexandrie*, Stromata, lib. V, c. 10-12.

[3] *Hilaire*, De Trinitate, lib. V, c. 20 : A Deo discendum est quid de Deo intelligendum sit, quia non nisi se auctore cognoscitur. — Cf. *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 4.

[4] *Justin*, Apolog. II, c. 6 et seqq — *Théophile*, Ad Autol., lib I, c. 4-7. — *Athénagore*, Legat. pro Christ., c. 4 et seqq. — *Tertullien*, Apol., c. 17; Adv. Marc., lib I, c. 10. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. V, c. 14. — *Origène*, loc. cit. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 6. — *Minucius Félix*, Octav., c. 17-18, 32. — *Lactance*, De irâ Dei, c. 8-10. — *Athanase*, Contra Gentes, c. 38. — *Augustin*, Confess., lib. X, c. 6.

supposent une cause intelligente, aussi puissante que sage.

La première de ces preuves, qu'on pourrait appeler la preuve historique, fut empruntée par les Pères aux universaux de Platon. Elle est, en effet, très-forte, le témoignage presque unanime du genre humain en faveur de l'existence de Dieu ne pouvant s'expliquer que par ce que les anciens docteurs de l'Église désignent sous le nom de témoignage de l'âme (testimonium animæ) ou de Logos spermatique (λόγος σπερματικός), c'est-à-dire par la conscience innée d'un Être suprême [1] ; mais elle perd beaucoup de sa valeur pour ceux qui, à la suite de Locke, rejettent la théorie des idées innées. La philosophie moderne objecte aussi que la généralité d'une idée n'est pas une preuve de certitude, et que tout ce qu'on est en droit d'induire du consentement des peuples, c'est que la croyance en Dieu a son fondement dans la nature humaine.

La seconde preuve ou la preuve physico-théologique ou téléologique, a été de tout temps plus populaire, parce que c'est celle que l'on comprend le plus aisément, et comme c'est en même temps celle qui se prête le mieux aux développements oratoires, elle a été employée très-fréquemment par les apologistes depuis saint Paul [2] ; mais elle a aussi été attaquée avec vivacité par les Gnostiques et les Manichéens, qui niaient la sagesse du

[1] *Tertullien*, Apol. c. 17 : Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur ? Vultis ex animæ ipsius testimonio comprobemus? Quæ licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis deis exancillata, cùm tamen resipiscit ut ex crapulâ, ut ex somno, ut aliquâ valetudine et sanitatem suam potitur, Deum nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri : Deus magnus, Deus bonus, et : quod Deus dederit, omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum : Deus videt, et : Deo commendo, et : Deus mihi reddet. O testimonium animæ naturaliter christianæ ! — *Justin*, Apol. II, c. 6; Dial. cum Tryph., c. 93.

[2] Rom. I, 20. — *Théophile*, Ad Autol., lib. I, c. 5.—*Clément d'Alexandrie*, Cohort., c. 54. — *Minucius Félix*, Octav., c. 32. — Cf. *Derham*, Physico-Theology, Lond., 1723, in-8°. — *Baumgarten Crusius*, De homine Dei sibi conscio, Ienæ, 1813, in-8°.

Créateur. A l'époque de la Réforme, Socin [1] en fit déjà sentir la faiblesse ou l'insuffisance, et de nos jours, la philosophie critique y a objecté que les faits dont on part étant relatifs ou contingents, la conclusion ne peut être que relative et contingente, ou, en d'autres termes, qu'elle serait autre si les prémisses changeaient, c'est-à-dire si nous voyions les faits sous un autre aspect. Cette preuve ne s'applique d'ailleurs qu'à la contingence de la forme et non à celle de la matière ou de la substance, puisque, pour prouver celle-ci, il faudrait démontrer que la matière est incapable de tendre par elle-même à l'ordre et à l'unité, ce qui est impossible, en sorte que l'argument se réduit à prouver l'existence d'un architecte et non celle d'un Dieu créateur.

Une troisième preuve plus artificielle, la preuve cosmologique, déjà employée par les philosophes païens [2], le fut de nouveau par l'auteur inconnu des Homélies pseudo-clémentines [3], puis, au IVe siècle, par Diodore de Tarse [4]. Elle fut développée plus tard par Jean Damascène [5], Hugues de Saint-Victor [6], Thomas d'Aquin [7], Albert le Grand [8] et Duns Scot [9]; ce dernier la regardait même comme la seule convaincante. Elle repose sur la loi de la causalité. Partant de ce fait constaté par l'expérience, que l'être fini, monde, homme, en un mot

[1] *Socin*, Prælect. theolog., c. 2.
[2] *Aristote*, De mundo, c. 2. — *Cicéron*, De naturâ Deorum, lib. II, c. 9 ; III, c. 12. — Cf. *Pfanner*, Systema theologiæ Gentilium purioris, Basil., 1679, in-4°, c. 2, § 6 et suiv.
[3] Clement. homil. VI, c. 24, 25; XI, c. 24.
[4] *Photius*, Biblioth., cod. 223.
[5] *Jean Damascène*, De fide orthodoxâ, lib I, c. 3.
[6] *Hugues de Saint-Victor*, De sacramentis, lib. I, c. 7-9.
[7] *Thomas d'Aquin*, Summa theol., P. I, qu. 2, art. 3.
[8] *Albert le Grand*, Summa theol., P. I, tr. III, qu. 18.
[9] *Duns Scot*, In IV lib. Sententiarum, lib. I, dist. 2, qu. 2 : De ente infinito non potest demonstrari esse propter quid,... sed quantùm ad nos propositio est demonstrabilis demonstratione quia ex creaturis.

tout ce qui est contingent, accidentel, passager, périssable, a eu un commencement, par cela même qu'il est soumis au changement et que cet état d'instabilité ne saurait être éternel, elle en conclut *a posteriori* qu'il n'est pas l'absolu, qu'il n'a pas en soi sa raison d'être, mais qu'il est produit par une autre cause indépendante et nécessaire en soi. Cette preuve, à laquelle se sont ralliés, entre autres, Leibnitz et Wolf, Clarke et Reimarus [1], a été attaquée par la philosophie critique, qui lui a reproché d'appliquer à la sphère transcendentale les catégories du contingent et du nécessaire, catégories qui ne sont d'un usage légitime que dans celle de l'expérience, et d'avoir pris les phénomènes pour les choses en soi [2].

Dans le XIIe siècle, Anselme de Cantorbéry eut l'honneur (*Voy.* 1re Partie, § 65) d'enrichir la dogmatique chrétienne d'une quatrième preuve, la preuve ontologique, qui, de l'idée que nous avons d'un être absolument parfait, conclut *a priori* à l'existence de cet être [3]. Nous ne reviendrons pas sur l'objection faite par Gaunilon contre cette preuve, qui ne paraît pas avoir joui d'une grande autorité auprès des Scolastiques, puisque Thomas d'Aquin la combattit même, en s'appuyant, comme le moine de Marmoutiers, sur la différence qu'il y a entre *esse in intellectu* et *esse in re* [4], entre l'existence idéale

[1] *Leibnitz*, Opp. theol., édit. Dutens, T. I, p. 5 et suiv. — *Wolf*, Vernünftige Gedanken von den Absichten natürlich. Dinge, 1723, in-8°. — *Clarke*, Being and Attributes of God, Lond., 1738, in-4°. — *Reimarus*, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürl. Religion, Hamb, 1791, 3 vol. in-8°, T. I, p. 113 et suiv.

[2] *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, 3e édit., Riga, 1790, in-8°, p. 611 et suiv.

[3] *Fischer*, Der ontologische Beweis für das Dasein Gottes und seine Geschichte, Bâle, 1852, in-4°.— Saint-Augustin avait déjà employé une preuve analogue, en fondant l'existence de Dieu sur l'existence des notions générales, dont la vérité ne dépend pas de la conception subjective. Voy. son traité De libero arbitrio, lib. II, c. 3-15.

[4] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 2, art. 1 : Non potest argui, quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest, quod non datum est à ponentibus Deum non esse.

et l'existence réelle, et en soutenant qu'elle n'aurait force probante qu'autant que l'on accorderait qu'il y a dans la réalité quelque chose au-dessus de quoi on ne peut rien concevoir de plus grand, ce que les Athées n'admettent pas. Ces objections n'empêchèrent pas Descartes de reproduire la preuve ontologique au XVII[e] siècle, sous une forme un peu différente[1]. Partant de l'idée de l'Être souverainement intelligent, puissant et parfait qu'il trouvait en lui et qui ne pouvait lui venir d'aucun être fini et imparfait, parce qu'il ne peut y avoir dans l'effet plus qu'il n'y a dans la cause, il en concluait que cette idée devait avoir été mise dans son intelligence par un être infini réellement et nécessairement existant. Ce raisonnement fut critiqué par Samuel Parker († 1688), Huet, Werenfels [2], et plus fortement encore par Kant [3], qui soutint, comme l'avait fait Gaunilon, qu'il est impossible de conclure de l'idée d'un être à son existence, en admettant même que la notion d'existence entre nécessairement dans l'idée d'un être souverainement parfait; que c'est confondre un attribut logique avec un attribut réel.

Une preuve nouvelle fut inventée par Raimond de Sabunde,

[1] *Descartes*, Principia philosophiæ, lib. I, c. 14 : Considerans deinde inter diversas ideas, quas apud se habet [mens], unam esse entis summè intelligentis, summè potentis et summè perfecti, quæ omnium longè præcipua est, agnoscit in ipsâ existentiam non possibilem et contingentem tantùm, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distinctè percipit, sed omnino necessariam et æternam. Atque ut ex eo, quòd exempli causâ percipiat in ideâ trianguli necessariò contineri, tres ejus angulos æquales esse duobus rectis, planè sibi persuadet, triangulum tres angulos habere æquales duobus rectis, ita ex eo solo, quòd percipiat existentiam necessariam et æternam in entis summè perfecti ideâ contineri, planè concludere debet, ens summè perfectum existere.

[2] *Parker*, Disputationes de Deo et providentiâ, Lond., 1678, in-4°. — *Huet*, Censur. philos. Cartes., c. 4. — *Werenfels*, Judicium de argument. Cartes. pro existentiâ Dei petito ab ipsius ideâ, dans ses Opusc. theol., philos. et philol., Lugd. Bat., 1772, 2 vol. in-4°.

[3] *Kant*, Der einzigmögliche Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes, Königsb., 1763, in-8°.

professeur à Toulouse vers 1437. Nous voulons parler de la preuve morale tirée de la nécessité d'un rémunérateur souverain. Comme être libre, l'homme, dit-il, mérite par sa conduite châtiment ou récompense; or comme il ne peut attendre ni l'un ni l'autre de ses semblables, il doit exister un suprême rémunérateur [1]. Cette preuve est la seule qui ait échappé à la critique du célèbre philosophe de Königsberg. Selon Kant, toutes les autres sont insuffisantes, et jamais la raison spéculative ne parviendra à démontrer l'existence objective de Dieu. On ne peut donner pour fondement à ce dogme que la raison pratique qui, reconnaissant l'homme, en sa qualité d'être moral, comme fin dernière de la création, postule l'existence d'un Dieu, principe de toute justice et législateur des êtres libres [2], lequel finisse par établir un ordre de choses fondé sur l'harmonie de la moralité et de la félicité. Mais cette hypothèse, que Kant appelle le postulat de la raison pratique, n'a pas trouvé grâce non plus devant la philosophie spéculative, qui affirme que la notion de Dieu comme substance particulière est impossible et contradictoire, parce que cet être, distinct de nous et du monde, devrait avoir une personnalité et une conscience et qu'il serait ainsi un être fini [3], d'où elle conclut que Dieu ne peut être que l'ordre moral lui-même vivant et agissant.

On le voit, pas une des preuves que l'on a essayé de donner de l'existence d'un Dieu personnel et distinct du monde, n'a résisté à la critique; mais au milieu de ces ruines s'élève

[1] *Raimond de Sabunde*, Theologia naturalis sive liber creaturarum, c. 217. — Cf. *Eberstein*, Natürliche Theologie der Scholastiker, Leipz., 1803, in-8°.

[2] *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, p 832 et suiv.

[3] *Fichte*, Philos. Journal, an. 1798, T. VIII, cah. I. — *Schlegel*, Zweifel und Fragen, den moralischen Glaubensgrund der kritischen Philosophie betreffend, dans les Beiträge de *Stäudlin*, T. III.

toujours le besoin impérissable de la conscience humaine de croire en Dieu, de l'aimer et d'espérer en lui [1].

§ 2.

Unité de Dieu.

Scheurer, Unicitas Dei, Manichæismus confutatus, Bernæ, 1745, in-4°. — *Maurice*, De polytheismo in S. S. profligato, Gen., 1770, in-fol.

Le monothéisme, qui est l'idée fondamentale du judaïsme, fut hautement proclamé dès l'origine par la religion chrétienne, et défendu par ses apologistes contre le dualisme gnostique ou manichéen avec autant de chaleur que contre le polythéisme. Ainsi Athénagore [2], Minucius Félix [3], Tertullien [4], Cyprien [5], Origène [6], Lactance [7] démontrèrent, avec plus ou moins de logique et de talent, que l'idée même de Dieu comme Être souverainement parfait est inconciliable avec celle de plusieurs dieux égaux, et que l'harmonie qui règne dans le monde prouve qu'il est gouverné par un Être unique et tout-puissant. Mais quelque zèle que l'Église chrétienne mît à fonder sur des bases solides la doctrine du monothéisme, sa théorie de la Trinité entraîna plusieurs esprits

[1] *Schleiermacher*, Glaubenslehre, T. I, § 32.
[2] *Athénagore*, Legat. pro Christ., c. 8.
[3] *Minucius Félix*, Octav., c. 18.
[4] *Tertullien*, Adv. Marcion., lib. I, c. 3-4.
[5] *Cyprien*, De vanitate idolorum, c. 5.
[6] *Origène*, Contra Celsum, lib I, c. 23.
[7] *Lactance*, Instit. divin., lib. I, c. 3. — Voy. encore *Novatien*, De Trinitate, c. 4. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 27. — *Athanase*, Contra Gentes, c. 38, etc., etc. — Cf. *Strauss*, Glaubenslehre, T. I, p. 404 et suiv.

philosophiques dans une espèce de polythéisme, qui a son principe dans les catégories d'Aristote. Dès le VI[e] siècle, l'histoire signale une secte de Trithéistes, qui croyaient que les trois personnes divines sont trois Êtres parfaits, trois Dieux. Telle était l'opinion de Jean Askusnages, professeur de philosophie à Constantinople, et du péripatéticien Jean Philoponus, qui vivait à Alexandrie vers le même temps. Ce dernier, qu'on regarde comme le chef de la secte, enseignait (*Voy.* 1[re] Part., § 61), comme l'avaient fait avant lui Basile le Grand [1] et Grégoire de Naziance [2], que le nom de Dieu est une notion spécifique commune aux trois personnes divines, et qu'il y a par conséquent dans la Trinité une unité spécifique, mais non pas une unité numérique. Cette opinion trouva encore, au XVII[e] siècle, des partisans en Sherlock et en Pierre Faydit († 1709) [3]. Au contraire, dans sa haine contre le trithéisme, Damianus, patriarche monophysite d'Alexandrie au VI[e] siècle, soutint dans le feu d'une dispute avec le patriarche d'Antioche, que la divinité n'est point une notion de genre, mais une réalité commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit, en sorte qu'au lieu de trois Dieux, il fut accusé d'en reconnaître quatre: le Père, le Fils, le Saint-Esprit et la Divinité commune aux trois autres. De là le nom de Tétrathéites ou Tétradites donné à ceux qui partagèrent son sentiment.

De nos jours, le monothéisme a rencontré un adversaire plus redoutable dans le panthéisme qui, sous sa forme simple et immédiate comme sous sa forme spéculative, c'est-à-dire, soit qu'il identifie Dieu et l'univers, soit qu'il ne voie dans tout

[1] *Basile,* Epist. LII, c. 2; Homil. XXIV, c. 5.
[2] *Grégoire de Naziance*, Oratio XX, c. 7; XXIX, c. 13.
[3] *Sherlock*, A vindication of the doctrine of the Trinity, Lond , 1690, in-4°. — *Faydit,* Altération du dogme catholique par la philosophie d'Aristote, Paris, 1696, in-12.

ce qui est subjectif, que des modifications de la substance divine, part toujours de l'hypothèse que Dieu est la cause immanente de toutes choses. Ce système, sous ses deux formes, est combattu avec une ardeur égale par les Théistes, supranaturalistes et rationalistes, qui, d'un commun accord, rejettent le Dieu des Déistes, placé en dehors du monde, au gouvernement duquel il reste étranger, aussi énergiquement que le Dieu des Panthéistes, identique avec le monde ou immanent dans le monde, et reconnaissent un Dieu personnel, supérieur au monde et en même temps immanent dans le monde, sans cesser d'être distinct de la création.

§ 3.

Attributs de Dieu.

Clarke, Démonstration de l'existence de Dieu et de ses attributs, trad. en franç. par *Ricottier*, Amst., 1744, 2 vol. in-12. — *Böhme*, Die Lehre von den göttlich. Eigenschaften, Altenb., 1821; 1842, in-8°. — *Andreæ*, De attributorum divinorum variis divis. earumque commodis et incommodis, Lugd. B., 1824, in-8°. — *Blasche*, Die göttlichen Eigenschaften in ihrer Einh. und als Principien der Weltregierung, Erf., 1831, in-8°. — *Bruch*, Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, Hamb., 1842, in-8°.

S'il est difficile d'établir par des preuves rationnelles l'existence et l'unité de Dieu, il ne l'est pas moins de déterminer *a priori* ses perfections ou ses attributs[1]. Les premiers Pères de l'Église ne l'essayèrent même pas ; mais leurs successeurs, tout en avouant que la nature de Dieu est insondable et que ses

[1] On distingue en théologie les attributs de Dieu ou ses perfections nécessaires *in abstracto*, comme la toute-puissance, la bonté, la justice, de ses prédicats ou des perfections qu'il possède *in concreto*, c'est-à-dire relativement au monde, comme créateur et conservateur des choses créées, et aussi de ses propriétés, nom sous lequel les anciens dogmatistes désignaient les propriétés ou les caractères des trois personnes de la Trinité.

perfections ne peuvent nous être connues que par analogie, se montrèrent plus hardis. Ils s'accordèrent assez généralement à lui attribuer l'éternité, l'invisibilité, l'indivisibilité, l'indépendance absolue ou l'aséité, l'immutabilité, l'immensité ou l'omniprésence essentielle, et à le présenter comme un Être tout sage, tout saint, tout bon, tout juste, tout sachant et tout-puissant [1].

Nous n'ajoutons point à ces attributs celui de l'immatérialité, parce que les théologiens chrétiens des premiers siècles étaient divisés sur la question de savoir si Dieu a un corps ou non, tant il est difficile à l'esprit humain de concevoir un être purement spirituel. La plupart d'entre eux soutenaient qu'aucune substance, pas même la substance divine, ne peut se comprendre sans étendue et sans forme [2]. Personne pourtant n'alla plus loin à cet égard que Tertullien, qui déclare hautement et à plusieurs reprises que Dieu a un corps *sui generis*, parce qu'il n'y a d'incorporel que ce qui n'existe pas [3]. Ces idées grossières n'étaient point partagées par Clément d'Alexandrie, Grégoire de Naziance, Augustin, Origène [4], et la

[1] *Justin*, Dial. cum Tryphone, c. 4, 127. — *Athénagore*, Legat. pro Christ., c. 8, 10. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 20, § 6. — *Théophile*, Ad Autol., lib. I, c. 3-5. — *Hippolyte*, Contra Noet., c. 8, 16. — *Arnobe*, Adv. Gentes, lib. I, c. 9. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VI, c. 17; Pædagog., lib. I, c. 8. — *Minucius Félix*, Octav., c. 10. — *Hilaire*. Tract. in Ps. CXVIII, lit. 19, c. 8. — *Augustin*, De civitate Dei, lib XI, c. 5; XII, c. 18; In Ps. LXXXV, c. 12.

[2] *Origène*, In Genes. selecta, dans ses Opera, T. II, p. 25. — *Novatien*, De Trinit., c. 6.

[3] *Tertullien*, Adv. Prax., c 7 : Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in suâ effigie ; — De carne Christi, c. 11 : Omne quod est, corpus est sui generis ; nihil est incorporale, nisi quod non est. Sans doute Tertullien n'attribuait pas à Dieu un corps grossier comme le nôtre (Adv. Marc., lib. II, c. 16); cependant il est difficile de comprendre, en présence des passages cités, comment *Cantova* (De Tertulliano et Epiphanio diss. II, Mediol., 1773, in-8°) et l'abbé *Ginouilhac* (Hist. du dogme cath., T. I, p. 67) ont pu entreprendre de le laver du reproche de matérialisme.

[4] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. V, c. 11. — *Grégoire de Naziance*,

notion de la corporéité de Dieu se modifia graduellement au point d'être ramenée sinon, peut-être, à l'immatérialité pure, au moins à une extension infinie dans l'espace [1]. Mais ce progrès fut lent, surtout parmi les moines. Ainsi, à la fin du IVe siècle, une dispute s'éleva à ce sujet parmi ceux d'Égypte, dont la grande majorité soutenait que ne pas prendre à la lettre les expressions anthropomorphiques de la Bible appliquées à Dieu, c'était rejeter l'Écriture. Le patriarche d'Alexandrie Théophile n'était pas de ce sentiment, mais il fut tellement effrayé des clameurs et des violences de ces moines, qu'il se rangea de leur côté et que dès lors il se montra un des plus ardents ennemis d'Origène et de l'interprétation allégorique [2].

Les opinions des Pères n'étaient pas non plus parfaitement d'accord sur la liberté et la puissance de Dieu. Origène, qui se faisait d'ailleurs de l'Être suprême des idées si élevées, ne les croyait absolues ni l'une ni l'autre : il niait que Dieu pût rien faire de contraire à la vertu et à la raison, et il soutenait que si sa puissance était infinie, elle ne pourrait se penser elle-même, la pensée même de Dieu étant incapable d'embrasser l'infini [3] qui, par sa nature, est incirconscrit, ἀπερίληπτος. Cette opinion fut anathématisée en 553 [4]; cependant Jean Scot Érigène la reprit en la développant [5], et elle trouva encore des défen-

Oratio XXVIII. — *Augustin*, De civit. Dei, lib. VIII. c. 5-6; XI, c. 10, § 2. — *Origène*, De principiis, lib. I, c. 1 : Non ergo aut corpus aliquod aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino adjunctionis admittens : uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονάς et ut ita dicam ἑνάς, et mens et fons, ex quo initium totius intellectualis naturæ vel mentis est.

[1] *Augustin*, De diversis quæst., quæst. 20; — Epist. CLXXXVII, c. 14.

[2] *Socrate*, Hist. eccles., lib. VI, c. 7. — *Sozomène*, Hist. eccles., lib. VIII, c. 11 et seq.

[3] *Origène*, De princip., lib II, c. 9, § 1 ; III, c. 5, § 2 ; — Contra Celsum, lib. III, c. 2, § 70.

[4] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 533.

[5] *Scot Érigène*, De divisione naturæ, lib. II, c. 28.

seurs parmi les Scolastiques. C'est ainsi que Anselme [1], Abélard [2], Pierre Lombard [3], Hugues de Saint-Victor [4] enseignaient que Dieu ne peut faire ni plus ni mieux qu'il ne fait réellement, parce que tout ce qu'il fait, il le fait nécessairement à cause de sa perfection absolue. Tel était aussi l'enseignement d'un grand nombre d'anciens docteurs de l'Église, de Cyrille d'Alexandrie, par exemple, de Théodoret, d'Isidore de Péluse, de Titus de Bostra, d'Ambroise et d'Augustin, qui soutenait que l'impossibilité où est Dieu de faire des choses contraires à sa nature, loin de limiter sa toute-puissance, est la preuve de sa souveraine perfection [5]. D'autres Scolastiques, au contraire, et plus tard les Cartésiens prétendirent que Dieu pourrait faire plus qu'il ne fait, même des choses impossibles et contradictoires, opinion absurde qui fut soutenue aussi par quelques théologiens protestants contre les Sociniens [6].

[1] *Anselme*, Cur Deus homo? lib. II, c. 5, 18 : Cum dicimus, quòd necesse est Deum semper verum dicere, et necesse est eum nunquam mentiri, non dicitur aliud, nisi quia tanta est in illo constantia servandi veritatem, ut necesse sit, nullam rem facere posse, ut verum non dicat aut ut mentiatur; — *Proslog.*, c. 7 : Inde veriùs es omnipotens, quia potes nihil per impotentiam et nihil potes contra te.

[2] *Abélard*, Introductio ad theol., lib. III, c. 4-7; — Theologia christ., dans le Thes. nov. de *Martène*, T. V, p. 1351 : Posse itaque Deus omnia dicitur, non quòd omnes suscipere possit actiones, sed quòd in omnibus, quæ fieri velit, nihil ejus voluntati resistere queat.

[3] *Lombard*, Sentent., lib. I, dist. 42 : Deus omnino nihil potest pati, et omnia facere potest præter ea sola, quibus dignitas ejus læderetur ejusque excellentiæ derogaretur.

[4] *Hugues de Saint-Victor*, De Sacramentis, c. 22 : Deus omnia potest, et tamen se ipsum destruere non potest. Hoc enim posse, posse non esset, sed non posse.

[5] *Cyrille d'Alexandrie*, Contra Anthropomorph., c. 13. — *Théodoret*, Epist. CXLIV. — *Isidore de Péluse*, Epist., lib. III, epist. 335. — *Titus de Bostra*, Adv. Manich. lib. II, dans Canisii Ant. lect., éd. Basnage, T. I, p. 99. — *Ambroise*, Epist. L, c. 1. — *Augustin*, Sermo ad catech. de symbolo, c. 2 : Deus omnipotens est, et, cùm sit omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest, et, quod ait Apostolus, negare se ipsum non potest. Quàm multa non potest, et omnipotens est; et ideo omnipotens, quia ista non potest.

[6] *Lombard*, Op. cit., lib. I, dist. 43. — *Bretschneider*, Handbuch der Dogm., Leipz., 1814, 2 vol. in-8°, T. I, p. 342.

Une question plus importante s'agita au sujet de la prescience divine. Comment la concilier avec la liberté humaine? Les Pères et les Scolastiques rivalisèrent d'ardeur dans la solution de ce difficile problème; cependant toutes les raisons qu'ils firent valoir reviennent à celle-ci, déjà employée par Origène et Augustin[1] : c'est que la prescience divine n'est pas la cause de nos actions, mais que nos actions sont, au contraire, la cause de la prescience divine. Augustin fait observer, en outre, qu'il n'y a pas en Dieu prescience, mais science, le temps n'existant pas pour lui, en sorte que Dieu prévoit ou voit nos actions parce que nous avons pris la résolution de les accomplir et que nous les accomplissons en effet. Ce raisonnement n'a pas convaincu les Sociniens, qui nient résolument la prescience divine par rapport surtout aux actions libres des êtres raisonnables, comme étant impossible, incompréhensible et inconciliable avec la liberté de la volonté[2].

L'embarras des théologiens chrétiens n'a pas été moindre lorsqu'ils ont voulu accorder la bonté ou la miséricorde de Dieu avec sa justice vindicative. Pour Clément d'Alexandrie et Origène[3], les châtiments ou le mal physique sont entre les mains de Dieu des moyens d'amendement. L'Être suprême ne connaît pas la vengeance; si, dans sa miséricorde, il frappe le pécheur, c'est afin de le corriger et pour que son exemple serve d'avertissement à ses semblables. Tertullien et Lactance[4], comme en

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. II, c. 20; Comment. in Genes., c. 5-9. — *Augustin*, De civitate Dei, lib V, c. 9-10; De diversis quæstion. ad Simplic., lib. II, c. 2.

[2] *Socin*, Prælect. theol., c. 8 et seqq. — *Crell*, De Deo et attributis divinis, c. 22-24.

[3] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. IV, c. 24; Pædagog., lib. I, c. 8. — *Origène*, Contra Celsum, lib. IV, c. 71-72; De principiis, lib. II, c. 10.

[4] *Tertullien*, Adv. Marcion., lib. I, c. 25-26; lib. II, c. 12-16. — *Lactance*, De irâ Dei, c. 4.

général tous les Pères latins, font moins ressortir la bonté de Dieu que sa justice ; épargner le coupable serait, selon eux, indigne de la majesté divine ; ce serait violer la loi morale, et il y aurait ainsi une imperfection dans l'Être qui réunit toutes les perfections. Les idées d'Augustin semblent moins arrêtées sur cette question. Quelquefois il paraît se rapprocher de l'opinion des Pères alexandrins [1] ; mais plus souvent il présente la justice divine comme un abîme où se perd l'intelligence humaine [2]. Les Scolastiques ne pouvaient manquer de se préoccuper de ce problème, qui ne provoqua pourtant aucune controverse dans les écoles du moyen âge. Ce fut F. Socin qui réveilla la querelle en excluant la justice vindicative de la notion de la justice de Dieu. D'après lui, la justice n'exige pas que l'Être suprême châtie nécessairement et toujours le pécheur ; il suffit qu'il ne fasse d'injustice à personne et qu'il n'exerce pas des châtiments trop sévères. S'il fallait que Dieu punît toujours le péché, il ne jouirait pas d'une liberté absolue et ne serait pas parfait. L'expérience et l'Écriture prouvent d'ailleurs que le coupable échappe quelquefois au châtiment [3]. A ces objections, le mystique J.-C. Dippel († 1734) en ajouta d'autres qui augmentent encore la difficulté [4]. Supposer que Dieu peut être offensé par les actions de ses créatures et qu'il prend plaisir à leurs souffrances est, selon lui, une idée anthropopathique indigne de la Divinité ; ce qu'on appelle les châtiments divins ne peuvent être que d'amères médecines destinées à ramener le pécheur à la vertu. Mais d'autres théo-

[1] *Augustin*, De verâ religione, c. 15 : Et est justitiæ pulcritudo cum benignitatis gratiâ concordans, ut quoniam bonorum inferiorum dulcedine decepti sumus, amaritudine pœnarum erudiamur.

[2] *Augustin*, De peccat. meritis, lib. I, c. 21 ; De prædestinatione, c. 12, § 24 ; De dono perseverantiæ, c. 9 ; De corrept. et gratiâ, c. 8, § 18-19 ; Enchiridion, c. 95.

[3] *Socin*, De Jesu Christo servatore, P. I, c. 1 et seq.

[4] *Dippel*, Vera demonstratio evangelica, Francof., 1729, in-8°.

logiens entreprirent de définir d'une manière plus précise la justice vindicative et de la justifier. Leibnitz la définit la bonté guidée par la sagesse [1], définition qui a été fort applaudie, quoiqu'on ait objecté qu'elle détruit l'idée de la justice, Dieu ne pouvant être appelé bon lorsqu'il punit. Henke [2] et Reinhard [3] en ont donc proposé une autre, qui fait de la justice de Dieu un attribut externe et actif de sa sainteté. Schmidt [4] et Ammon [5] l'ont définie l'accord de la sainteté et de la bonté divines dans l'intérêt du bonheur des créatures raisonnables, et Bretschneider [6], l'accord de la sainteté et de l'omniscience en Dieu comme législateur et juge des créatures raisonnables. Mais à quoi bon multiplier les citations. Toutes conduiraient à ce résultat que la plupart des théologiens modernes, tout en tenant fermement à une justice suprême qui récompense ou punit d'après certaines lois positives, et en sauvegardant la liberté de la volonté humaine, s'accordent à regarder le perfectionnement moral de l'homme comme le but des châtiments divins et à présenter Dieu comme un père plutôt que comme un juge impitoyable [7].

[1] *Leibnitz*, Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, T. II, § 151.

[2] *Henke*, Lineamenta institut. fidei christ. hist. critic., Helmst., 1793; 1795, in-8°.

[3] *Reinhard*, Vorlesungen über die Dogmatik, § 37.

[4] *Schmidt*, Versuch einer Moralphilosophie, 4e édit., Iena, 1802, 2 vol. in-8°.

[5] *Ammon*, Entwurf einer wissenschaftlich-praktischen Theologie, Gött.. 1797, in-8°.

[6] *Bretschneider*, Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe, 3e édit., Leipz., 1825, in-8°.

[7] *Niemeyer*, Briefe an christliche Religionslehrer, 2e édit., Halle, 1803, in-8°. — *Nitzsch*, System der christlichen Lehre, 6e édit., Bonn, 1851, in-8°, § 80. — Voy. sur cette intéressante question de l'accord de la bonté de Dieu avec sa justice : *Feuerlein*, De justitiâ divinâ et justâ ejus ideâ, 1738, in-4°. — *Töllner*, Die göttlichen Strafen und die göttliche Strafgerechtigkeit, dans ses Theologische Untersuchungen, Riga, 1772-74, 2 vol. in-8°, T. II, p. 1. — *Christjernin*, De concil. justit. et miseric. Dei, Upsal, 1791, in-4°.

§ 4.

La Trinité.

Clarke, The doctrine of the Trinity, Lond., 1732, in-8°.—*Schlegel*, Erneuerte Erwägung der Lehre von der göttlichen Dreyeinigkeit, Riga, 1791-93, 3 vol. in-8°. — *Martini*, Versuch einer pragmatischen Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi in den vier ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt, Rostock, 1800, in-8°. — *Baur*, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Tüb., 1841-43, 3 vol. in-8°. — *Meier*, Die Lehre von der Trinität in ihrer historisch. Entwicklung, Hamb., 1844, 2 vol. in-8°.

La foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, fondée sur la formule du baptême et les doxologies scripturaires, remonte à l'origine même de l'Église ; mais les premiers Chrétiens n'entendaient nullement altérer par cette croyance le monothéisme, qu'ils défendaient, au contraire, avec beaucoup d'ardeur. Le mot de Trinité ne se rencontre ni dans le Nouveau Testament, ni dans ce qui nous reste des écrits des Pères apostoliques et de leurs disciples immédiats. Cependant il était essentiel d'établir scientifiquement les rapports métaphysiques de ces trois êtres divins, rapports que ni la tradition, ni l'Écriture ne précisaient, et dès qu'on le tenta, des opinions très-diverses se produisirent.

Les Judéo-Chrétiens, d'accord avec les Évangiles synoptiques, tenaient Jésus pour un simple homme, sur qui reposait la vertu de Dieu, le πνεῦμα ἅγιον immanent en Dieu ; aussi n'hésitaient-ils pas à l'appeler Fils de Dieu [1]. Les Gnos-

[1] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 48 : καὶ γὰρ εἰσὶ τινες ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι. — Cf. *Clément de Rome*, Homil. XVI, c. 15.

tiques le regardaient, au contraire, comme un être émané de Dieu ou comme l'image de l'Être suprême, descendu sur la terre sous une forme humaine, tandis que les Pères apostoliques, se plaçant au point de vue pratique, à égale distance des Nazaréens et des Gnostiques, voyaient dans le Christ un envoyé divin, le Fils de Dieu, le reflet de ses attributs, un Dieu enfin, mais distinct du Père et inférieur au Père, bien que préexistant à la création [1]. Ils faisaient donc du Fils un être intermédiaire entre Dieu et les créatures et vraisemblablement plusieurs d'entre eux ne le distinguaient point encore du Saint-Esprit [2]. La théorie du Logos semble leur avoir été tout à fait inconnue. Ignace, il est vrai, appelle quelque part Jésus-Christ le Verbe éternel [3]; mais ses épîtres sont à trop juste titre suspectes de falsifications, pour qu'on accorde une grande autorité à son témoignage isolé. Nous croyons donc que ceux-là sont dans le vrai qui admettent que les Pères platonisants introduisirent les premiers dans le christianisme la doctrine du Logos développée par Philon, en la combinant de diverses manières avec les idées chrétiennes sur le Messie. De cette combinaison naquirent trois théories : les uns admettaient un Dieu unique et ne voyaient dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit que trois manifestations de ce Dieu suprême ;

[1] *Clément de Rome*, Epist. ad Corinth., c. 36, 58. — *Barnabas*, Epist. c. 5. — *Hermas*, Pastor, simil. IX, c. 12. — *Ignace*, Epist. ad Smyrn. c. 1. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 36 : Dicunt presbyteri Apostolorum discipuli et per hujusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem [ad] Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem, Filio deinceps cedente Patri opus suum.

[2] *Hermas*, Pastor, simil. V, c. 6.

[3] *Ignace*, Epist. ad Magnesianos, c. 6 : Ὃς πρὸ αἰῶνος παρὰ τῷ Πατρὶ γεννηθεὶς ἦν Λόγος θεὸς, μονογενὴς υἱός; — c. 8 : Ὁ παντοκράτωρ, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, οὐ ῥητὸς, ἀλλ' οὐσιώδης· οὐ γὰρ ἐστι λαλιᾶς ἐνάρθρου φώνημα, ἀλλ' ἐνεργείας θεϊκῆς οὐσία γεννητή.

les autres croyaient à la réalité des trois personnes divines, mais ceux-ci en faisaient trois Dieux égaux, et ceux-là, trois Dieux subordonnés l'un à l'autre.

La doctrine du Logos se répandit très-rapidement par cela même qu'elle fournissait une explication plus satisfaisante des nombreuses théophanies de l'Ancien Testament, qu'elle tendait à relever aux yeux des Païens la dignité du fondateur du christianisme ; qu'elle n'offrait d'ailleurs rien de choquant pour la majorité des Chrétiens élevés dans le polythéisme, et que la théorie orientale de l'émanation était depuis longtemps devenue dominante dans les écoles. Dès le IIe siècle, il fut généralement admis dans l'Église que le Logos ou le Verbe, qui était idéalement de toute éternité en Dieu comme raison ou sagesse, émana réellement de lui comme parole créatrice, et qu'ainsi, d'intérieur (ἐνδιάθετος) il devint extérieur, proféré (προφορικός). Dès lors, et par le même acte divin qui créa le monde, il commença à exister comme sujet ou comme personne distincte, semblable au Père et supérieur à toutes les créatures, qui sont son ouvrage, mais inférieur à Dieu et dépendant de lui, parce qu'il doit l'existence à sa volonté et non pas à une nécessité inhérente à la nature divine. Dieu reste donc la cause première de tout ce qui existe. Le Fils est un second Dieu, un avec le Père par l'accord de leurs volontés, car il ne veut que ce que veut son Père. Voilà ce que Justin le Martyr [1], son disciple Tatien [2] et Théophile, évêque d'Antioche [3], enseignaient dans le IIe siècle. Justin nomme expressément le Logos la première force après le Père [4], la première

[1] *Justin*, Apolog. I, c. 6, 13; II, c. 6 ; — Dial. cum Tryph., c. 56, 61, 127.
[2] *Tatien*, Oratio contra Græcos, c. 5.
[3] *Théophile*, Ad Autol., lib. II, c. 10, 22.
[4] *Justin*, Apol. I, c. 32 : Ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν Πατέρα πάντων καὶ δεσπότην Θεὸν, καὶ υἱὸς ὁ Λόγος ἐστίν.

créature de Dieu [1], et lui assigne en conséquence la seconde place [2]. Il ne fait point encore usage, bien que platonicien, de l'expression de τριάς, introduite dans la théologie chrétienne par Théophile, lequel trouvait les types de la triade divine dans les trois jours de la Genèse antérieurs à la création du soleil et de la lune [3]. C'est aussi ce dernier Père de l'Église qui, le premier parmi les docteurs chrétiens, adopta la distinction philonienne entre le Logos intérieur et le Logos proféré [4].

Cependant Théophile était aussi éloigné que Justin d'admettre l'égalité du Père et du Fils et une unité dans la Trinité [5]; pour ces deux Pères, l'union des deux personnes divines était purement morale, puisqu'ils les distinguaient numériquement. Leur contemporain Athénagore ne partageait point ce sentiment. Il ne concevait pas le Fils comme un être personnel, et s'il distinguait dans la Divinité le Père, le Fils et le Saint-Esprit, c'était uniquement comme des forces ou des énergies [6]. Irénée paraît avoir aussi rejeté la théorie de

[1] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 62, 84 : πρωτότοκος τῶν πάνθων ποιημάτων.

[2] *Justin*, Apol. I, c. 13 : Ἄθεοι οὐκ ἐσμεν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι,... τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Χριστὸν, υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως Θεοῦ μαθόντες, καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει.

[3] *Théophile*, Ad Autol., lib. II, c. 15 : Αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος· τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦ Λόγου αὐτοῦ, καὶ τῆς Σοφίας αὐτοῦ.

[4] *Ibid.*, c. 10 : Ἔχων ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων.

[5] *Ibid.*, c. 15. — *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 56 : Ἕτερος ἀριθμῷ, οὐ γνώμῃ. Cf. *Justin*, Apol. I, c. 22.

[6] *Athénagore*, Legat. pro Christ., c. 10 : Ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ. Πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. Ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρί, καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ, ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρός, ὁ υἱος τοῦ Θεοῦ.

l'émanation, autant du moins qu'il est permis de se prononcer, tant il s'explique d'une manière peu précise et contradictoire. Ici, il déclare que toute tentative pour déterminer les rapports du Fils avec le Père, même au moyen de comparaisons et d'analogies, serait une folie[1]; là, il s'exprime absolument comme s'il tenait le Père et le Logos pour identiques[2]; plus loin, il distingue le Fils du Père et le considère comme sujet[3]; ailleurs, il donne au Fils le nom de Dieu[4], et, contrairement à l'opinion des Pères platonisants, qui ne le faisaient émaner de Dieu qu'au moment de la création, il affirme sa coexistence avec le Père[5]; ailleurs encore, il enseigne que le Fils est subordonné au Père et moins grand que lui[6]. On devrait s'attendre à trouver des notions plus nettes et des idées mieux arrêtées chez le philosophe Clément d'Alexandrie; mais il n'en est rien. Quelquefois il parle du Fils comme d'un simple attribut du Père[7]; plus souvent, il le présente comme un être distinct, émané de Dieu avant la création[8], d'une nature infiniment supérieure à la nature humaine et à la nature angélique[9]; il a tout créé et il gouverne tout; c'est lui qui approche le plus près du Père, avec qui, par conséquent, il n'est pas un[10];

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 26-28.

[2] *Ibid.*, lib. V, c. 18, § 1 : Quomodo Patrem et Filium simul fabricatio Angelorum (crux) portare sustinuit? — Cf. *Ibid.*, lib. II, c. 28, § 5.

[3] *Ibid.*, lib. IV, c. 20, § 11.

[4] *Ibid.*, lib. III, c. 6, § 1.

[5] *Ibid.*, lib. II, c. 25, § 3; c. 30, § 9 : Semper coexistens Filius Patri, olim et ab initio semper revelat Patrem et angelis et archangelis.

[6] *Ibid.*, lib. II, c. 28, § 8; IV, c. 7, § 4; V, c. 36, § 2 : Per Spiritum ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem.

[7] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VII, c. 2 : Δύναμις τοῦ Θεοῦ ὁ υἱός. — Δύναμις πατρική. — Πατρική τις ἐνέργεια.

[8] *Ibid.*, c. 1.

[9] *Ibid.*, lib VI, c. 7; VII, c. 2.

[10] *Ibid.*, lib. VII, c. 2: Ἡ υἱοῦ φύσις, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη.

ailleurs, il lui attribue toutes les perfections du Père et l'identifie autant que possible avec lui [1], devançant ainsi la doctrine nicéenne, dont il s'éloigne d'ailleurs sur deux points essentiels : en ce qu'il n'accorde pas l'éternité au Logos, qui, selon lui, a été créé par le Père en tant que personne distincte [2], et en ce qu'il ne dérive pas la nature du Fils de la substance du Père, mais de son entendement, comme le gnostique Valentin [3].

Si Origène eut des idées plus claires, plus positives, sur le dogme de la Trinité, c'est que la controverse monarchienne éclata de son temps et qu'il y prit une part active. Selon ce docteur, le Logos est une personne différente du Père, une image de la vraie divinité [4]. Il existe de toute éternité, parce que le Père a dû être père de tout temps [5]. Quoique deux quant à l'hypostase [6], le Père et le Fils sont un quant à la volonté. Origène, en effet, fidèle au spiritualisme de l'École d'Alexandrie, repousse la théorie de l'émanation comme entachée de matérialisme [7], sans s'expliquer d'ailleurs clairement sur la question de savoir si le principe de l'existence du Fils est dans l'essence ou dans la volonté du Père, se contentant d'affirmer sa gennésie éternelle par un acte semblable à celui de la volonté qui naît de l'intelligence [8]. Il donne donc au Logos

[1] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. IV, c. 25.

[2] *Photius*, Biblioth., cod. 109 ; τὸν υἱὸν εἰς κτίσμα κατάγει. — *Rufin*, De adult. librorum Origenis, in Origenis Opera, T. IV, append., p. 50; Interdum invenimus aliqua in libris ejus (Clementis) capitula, in quibus Filium Dei creaturam dicit.

[3] *Clément d'Alexandrie*, Cohort. ad Gentes, c. 10 : υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος, ὁ θεῖος Λόγος.

[4] *Origène*, Comment. in Johan., tom. XIII, c. 36 : Εἰκὼν τῆς ἀληθινῆς Θεότητος.

[5] *Origène*, De principiis, lib. I., c. 2, § 2.

[6] *Origène*, Contra Celsum, lib. VIII, c. 12 : Δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα.

[7] *Origène*, De principiis, lib. IV, c. 28.

[8] *Ibid.*, lib. I, c. 2, § 4-6.

une personnalité, et, à ce qu'il semble, une substance propre éternelle, et, bien qu'il accorde au Fils le nom de Dieu avec les attributs divins de la sagesse, de la justice, de la véracité, il le distingue nettement du Dieu suprême, il en fait un second Dieu, soumis au Père et moins parfait, en un mot, la première des créatures [1]. Sa théorie fut modifiée par ses disciples Denis d'Alexandrie, Grégoire Thaumaturge et Théognoste († vers 280), qui n'admirent pas l'éternité du Logos [2], et elle finit par être condamnée comme hérétique, ainsi que nous l'avons déjà dit.

L'Église latine eut, dès l'origine, sur la Trinité des idées plus grossières, plus matérielles que l'Église grecque ; mais elle n'en présente pas moins une grande diversité d'opinions, en sorte que, pour peu qu'on voulût presser les textes des docteurs des trois premiers siècles, grecs ou latins, on en tirerait sans peine des preuves à l'appui de toutes les opinions. Tertullien, qui introduisit le mot de Trinité dans la théologie occidentale [3], admettait, comme Théophile, la distinction philonienne entre le Logos interne et le Logos externe [4]. Pour lui, le Fils n'était donc pas autre chose qu'une projec-

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. VIII, c. 15 ; De orat., c. 15 : Ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενος ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός ; — De princip., lib. I, c. 3, § 5 : Ἐλάττων δὲ πρὸς τὸν πατέρα ὁ υἱός, φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· δεύτερος γὰρ ἐστι τοῦ πατρός ; — Comment. in John., tom. II, c. 2-3 ; XIII, c. 25 ; — In Matt., tom. XIV, c. 7 ; XV, c. 10.

[2] *Athanase*, De sententiâ Dionysii contra Arianos, c. 4, 5 ; De decretis synod. Nicæni, c. 25. — *Basile*, Epistol. IX et CCX, c. 5. — *Photius*, Biblioth., cod. 106.

[3] *Tertullien*, Contra Prax., c. 3, 12 ; De pudicitiâ, c. 21.

[4] *Tertullien*, Contra Prax., c. 5 : Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil extrinsecus præter illum. Cæterum ne tunc quidem solus, habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet. Rationalis enim Deus... Etsi Deus nondum sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsâ et in ipsâ ratione intra semetipsum habebat tacitè cogitando et disponendo secum, quæ per sermonem mox erat dicturus.

tion (prolatio, προβολή) de la substance de Dieu [1], ou une émanation de l'Être suprême, une portion de sa substance qui s'en détacha, sans la diminuer toutefois, pour devenir un être personnel, au moment même où Dieu prononça le *Fiat lux* [2]. Le Père n'a donc pas été toujours Père ; le Fils a eu un commencement et il est inférieur à son Père, par la seule volonté de qui il exerce la domination [3]. Ces opinions excluant toute idée d'unité numérique, il est clair que, quand Tertullien parle d'unité dans la Trinité, il ne peut entendre qu'une unité de substance, comme il le déclare d'ailleurs positivement [4], et qu'il professait la théorie de l'émanation sous une forme encore plus grossière que Justin et Théophile. Tel était aussi à peu près le sentiment de Cyprien, le célèbre évêque de Carthage [5], de Novatien [6], d'Arnobe [7] et de Lactance [8], qui considéraient le Fils comme un être personnel distinct du Dieu suprême, et qui, bien qu'ils lui attribuassent une divinité réelle et la domination sur toutes choses jusqu'à la consom-

[1] *Tertullien,* Contra Prax., c. 8 : Protulit enim Deus sermonem, sicut radix fructum et fons fluvium et sol radium, nam et istæ species probolæ sunt substantiarum, ex quibus prodeunt.

[2] *Ibid.*, c. 7 : At ego nihil dico de Deo inane et vacuum prodire potuisse, ut non de inani et vacuo prolatum ; nec carere substantiâ, quod de tantâ substantiâ processit; — Adv. Hermog., c. 9 : Pater tota substantia est, Filius verò derivatio totius et portio sicut ipse profitetur : Quia Pater major me est.

[3] *Tertullien,* Adv. Hermog , c. 4 : Qui Filium non aliunde duco, sed de substantiâ Patris, nihil facientem sine Patris voluntate, omnem à Deo consecutum potestatem, quomodo possum de fide destruere monarchiam ; —c . 3 : Deus non ideo Pater et judex semper, quia Deus semper. Nam nec Pater potuit esse ante Filium, nec judex ante delictum. — Cf. Contra Prax., c. 9, 14, 26.

[4] *Tertullien,* Contra Prax., c. 25 : Qui tres unum sunt, non unus... ad substantiæ unitatem, non ad numeri singularitatem.

[5] *Cyprien,* Epist. LXXIII.

[6] *Novatien,* De Trinitate, c. 22 : Unum neutraliter positum, societatis concordiam, non unitatem personæ sonat.

[7] *Arnobe,* Adv. Gentes, lib. I, c. 37; II, c. 60.

[8] *Lactance,* Instit. div., lib. IV, c. 6-8. Il est remarquable qu'il ne fait nulle part, non plus qu'Arnobe, mention quelconque de la Trinité.

mation des siècles, enseignaient qu'il n'est point éternel comme le Père ; mais qu'il tient son existence de la volonté de Dieu, à qui il est soumis.

De ces nombreux témoignages, il résulte que l'Église des trois premiers siècles ne se faisait point une idée très-précise de la génération du Fils de Dieu ni de ses rapports avec le Père. On croyait assez généralement que le Logos est Dieu de toute éternité comme entendement ou sagesse du vrai Dieu ; qu'avant la création, il émana, par la volonté de Dieu, de la substance divine, sans que l'entendement divin souffrît la moindre diminution, et qu'il devint une personne distincte, semblable au Père, mais inférieure au Dieu suprême, bien que supérieure à toutes les autres créatures. Il y a loin de cette doctrine à celle qui triompha à Nicée. De tous les Pères anténicéens, on n'en cite qu'un seul, Denis, évêque de Rome depuis 259, qui, s'en tenant fermement à la doctrine d'Origène, ait enseigné, en termes clairs et nets, que le Fils a été engendré, mais non créé ou fait, de toute éternité par le Père [1]. Il est donc plus qu'évident que la doctrine arienne s'éloignait moins que celle d'Athanase des idées reçues dans la majorité des églises.

Arius, nous l'avons déjà dit ailleurs (*Voy.* Ire Partie, § 32), refusait de croire à la personnification éternelle du Logos. Cette opinion lui semblait inconciliable avec l'immutabilité de Dieu. Il est clair, en effet, que si la raison impersonnelle qui était en Dieu de toute éternité, s'est hypostasiée avant le temps, il s'est produit dans l'Être suprême, supposé même qu'il n'y ait eu en lui ni division, ni diminution, un changement interne qui d'unité l'a fait devenir dualité. Ce fut donc

[1] *Athanase*, De decret. synod. Nicæni, c. 26.

le louable désir de sauver la notion pure de Dieu qui le porta à s'opposer à son évêque Alexandre, lequel, combinant la génération éternelle d'Origène avec la théorie de l'émanation, enseignait la gennésie éternelle du Fils, non par la volonté du Père, mais de sa substance. Si le Père est inengendré, objectait Arius, et le Fils engendré, il y a eu nécessairement un temps où celui-ci n'était pas. Le Fils a donc eu, en tant qu'engendré, un commencement par rapport au Père, qui seul a en soi le principe de sa subsistance, en tant qu'inengendré, et comme il n'a pas en lui-même sa subsistance personnelle, il a reçu l'existence par la volonté du Père, à l'instar de toutes les créatures. De plus, si l'agennésie ou l'aséité, comme dirent plus tard les Scolastiques, est une de ces perfections infinies qui distinguent Dieu de tout ce qui n'est pas lui et qui constituent sa substance, il s'ensuit que la divinité engendrée du Fils ne participe pas à cette substance, qu'elle n'en est pas émanée, mais qu'elle tire son origine d'une autre substance ou de rien, et, dans l'un comme dans l'autre cas, que le Fils n'est pas consubstantiel au Père.

Il est certain qu'en niant l'éternité du Fils dans le Père, comme raison, force ou énergie, et en affirmant qu'il avait été créé de rien par la volonté du Père, Arius s'écartait de la doctrine déjà regardée comme orthodoxe ; mais, d'un autre côté, il évitait de tomber dans une inconséquence, dont les Pères anténicéens ne paraissent pas avoir été frappés, et il éloignait de la notion de Dieu toute apparence de divisibilité. Du reste, il se rapprochait autant que possible de la doctrine de ses adversaires, en admettant que le Logos créateur a été créé avant le temps et en le qualifiant de Dieu éternel, parfait, immuable par rapport à l'univers, son ouvrage.

On connaît les différentes péripéties de la longue lutte

dont Arius fut le premier athlète et la première victime (*Voy.* I[re] Partie, §43). Aux détails dans lesquels nous sommes entré, nous ajouterons seulement que le concile de Constantinople, qui s'était bercé de l'espoir de terminer la dispute par la publication d'un nouveau symbole plus explicite que celui de Nicée [1], ne réussit qu'à demi; car plusieurs docteurs de l'Église, parmi ceux-là même qui se montrèrent les plus ardents champions du nicéisme, entre autres Hilaire de Poitiers [2], continuèrent à admettre une certaine subordination entre les personnes de la Trinité. Ce fut Augustin [3] qui fit enfin disparaître les dernières traces d'une théorie si répandue dans l'Église primitive, en établissant une unité numérique entre les trois personnes divines. Il fonda son système sur l'anthropologie, mais en substituant aux preuves d'analogie que ses devanciers avaient empruntées aux phénomènes de la nature, d'autres preuves du même genre tirées des facultés de l'âme humaine, il ne fit que ramener les trois personnes à de simples relations, c'est-à-dire qu'il donna à son système une couleur très-prononcée de sabellianisme [4].

Il est à remarquer que le concile de Nicée, qui a formulé d'une manière précise la consubstantialité du Père et du Fils, ne dit pas un mot d'une unité numérique dans la Tri-

[1] Voy. le symbole Nicæno-Constantinopolitain, dans les NOTES, à la fin du 1[er] volume, note G.

[2] *Hilaire*, De Trinitate, lib. V, c. 24.

[3] *Augustin*, De Trinitate, lib. VII, c. 6; IX, c. 18; X, c. 10, 11; XV, c. 7; Epistol. CCXXXVIII, c. 3.

[4] *Augustin*, De Trinit., lib. IX, c. 12 : Est quædam imago Trinitatis ipsa mens et notitia ejus, quod est proles ejus ac de se ipsâ verbum et amor tertius, et hæc tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens, quanta est, nec minor amor, dum tantum se diligit, quantum novit et quanta est; — lib. X, c. 18 : Hæc igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas... eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia; — lib. XV, c. 10 : Trinitas sapientia scilicet et notitia sui et dilectio sui.

nité [1], et ce qui paraîtra non moins surprenant, c'est qu'il ne s'explique aucunement sur les rapports du Saint-Esprit avec les deux autres personnes divines [2]. Ce silence laissa le champ libre à la spéculation.

Dans les plus anciennes règles de foi [3], le Saint-Esprit est mentionné comme objet d'adoration avec le Père et le Fils; tous trois sont juxtaposés, mais non réunis dans la notion de la Trinité, ni même formellement dans celle de la Divinité, et l'Esprit-Saint, considéré comme personne distincte, occupe la troisième place. Justin le Martyr dit formellement : Nous adorons le vrai Dieu, le Fils de Dieu, que nous mettons au second rang, et l'Esprit prophétique, que nous plaçons en troisième ligne et que nous adorons avec le Logos [4]. Encore les anciens Pères s'expriment-ils sur la troisième personne de la Trinité en termes si obscurs, qu'il est même permis de douter que tous lui aient reconnu une existence personnelle propre. Les uns semblent l'avoir identifié avec le Logos, dont il n'aurait été qu'une forme de manifestation [5]. Telle était l'opinion d'Hermas, qui croyait que l'être supérieur uni à l'homme Jésus était le Saint-Esprit [6], de Justin lui-même, du moins dans

[1] *Münscher*, Untersuchung über den Sinn der nicäischen Glaubensformel, dans le Magazin de *Henke*, T. XII, p. 334.

[2] Voy. le Symbole de Nicée dans les Notes, à la fin du premier volume, note F.

[3] Voy. trois de ces règles de foi dans les Notes, à la fin du premier volume, note A.

[4] *Justin*, Apol. I, c. 13 : Τὸν δημιουργὸν τοῦ δε τοῦ παντός σεβόμενοι... τὸν διδάσκαλον τε τούτων γενόμενον ἡμιν, καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστὸν, υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως Θεοῦ μαθόντες, καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμα τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει, ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν.

[5] *Keil*, Ob die ältesten christlichen Lehrer einen Unterschied zwischen dem Sohn und dem heiligen Geist gekannt, und welche Vorstellungen sie sich davon gemacht haben? dans le Magazin de *Flatt*, an. 1798, cah. 4. — *Kahnis*, Die Lehre vom heiligen Geist, Halle, 1847, in-8°.

[6] *Hermas*, Pastor, simil. V, c. 5 : Filius Spiritus Sanctus est; — c. 6 : Corpus, in quod inductus est Spiritus Sanctus, servivit illi Spiritui.

certains passages [1]; de Tertullien [2], de Théophile [3] et, pourrait-on dire, de la plupart des Pères anténicéens. D'autres, comme Athénagore [4], le tenaient pour une émanation sortant de Dieu et rentrant en lui, ainsi que le rayon du soleil. Ce sentiment était partagé par tous les Antitrinitaires du IIe et du IIIe siècle [5]. D'autres enfin faisaient du Saint-Esprit une personne différente du Père et du Fils [6]; toutefois sa personnalité ne fut affirmée d'une manière claire et positive, que dans le IIIe siècle par Tertullien et Origène [7], qui contribuèrent beaucoup, sans aucun doute, à répandre par leurs écrits dans l'Église la doctrine, reconnue plus tard pour orthodoxe, des trois personnes dans la Divinité. Cependant plus d'un siècle devait encore s'écouler avant que cette doctrine fût fixée par le symbole nicæno-constantinopolitain, et pendant longtemps, les plus habiles théologiens, Cyprien [8], Novatien [9], Denis

[1] *Justin*, Apol. I, c. 33 : Τὸ πνεῦμα καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν λόγον, ὅς καὶ πρωτότοκος τῷ Θεῷ ἐστι, καὶ τοῦτο ἐλθὸν ἐπὶ τὴν παρθένον ἐγκύμονα κατέστησε.

[2] *Tertullien*, Contra Prax., c. 26 : Spiritus substantia est Sermonis, et Sermo operatio Spiritûs, et duo unum sunt.

[3] *Théophile*, Ad. Autol., lib II, c. 10 : Οὗτος (ὁ λόγος) ὢν πνεῦμα Θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας, etc.

[4] *Athénagore*, Legat,, c. 10 : Καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς ἅγιον πνεῦμα, ἀπόῤῥοιαν εἶναι φαμὲν τοῦ Θεοῦ, ἀποῤῥέον καὶ επαναφερόμενον, ὡς ἀκτῖνα ἡλίου.

[5] *Lange*, Die Lehre der Unitarier des II und III Jahrhunderts vom heiligen Geist, dans le Zeitschrift d'*Illgen*, an. 1833, cah. 3.

[6] *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 20, § 1 : Non indigebat horum (angelorum) Deus ad faciendum quæ ipse apud se prædefinierat fieri... Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia liberè et spontè fecit.

[7] *Tertullien*, Contra Prax., c. 4 : Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto, quàm a Patre per Filium. — *Origène*, In Johan., tom. II, c. 6 : πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων, τὸ ἅγιον πνεῦμα εἶναι τιμιώτερον.

[8] *Cyprien*, Epist. LXXIV.

[9] *Novatien*, De Trinitate, c. 24 : Accepit Paracletus a Christo quæ nuntiet. Si accepit, major ergo Paracleto Christus est.

d'Alexandrie [1], Théognoste [2], Piérius [3] continuèrent à enseigner, comme Origène, que le Saint-Esprit est moindre que le Fils.

Le savant docteur alexandrin admettait, en effet, trois hypostases divines, unies par l'accord de leurs volontés, et il avait même défendu avec succès cette théorie contre Bérylle de Bostra et les Sabelliens ; mais il croyait le Saint-Esprit inférieur au Père, de même que le Fils, et il les plaçait l'un et l'autre, quant à la perfection, à une immense distance de l'Être suprême. D'après lui, l'activité du Père s'étend sur toute la création, celle du Fils sur les êtres raisonnables et celle du Saint-Esprit sur les saints seulement [4].

Cette diversité de doctrines prouve qu'au IIIe siècle, les idées étaient encore vagues et confuses dans l'Église sur la nature du Saint-Esprit et ses rapports avec le Fils et le Père. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si le concile de Nicée ne rendit sur ce sujet aucun décret contre Arius, qui enseignait que le Saint-Esprit est inférieur au Fils et a été créé par lui [5], et qui en faisait par conséquent tout simplement un ange. La formule qu'il sanctionna : Nous croyons au Saint-Esprit, permettait à la spéculation [6] de continuer à s'exercer sur ce dogme. Marcel d'Ancyre niait la personnalité du Saint-Esprit [7]. Fidèle à la

[1] *Basile*, Epist. IX, c. 2.

[2] *Photius*, Biblioth., cod. 106.

[3] *Ibid.*, cod. 119.

[4] *Origène*, De principiis, lib. I, c. 3, § 5 : Ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι· ὢν γὰρ ἐστιν· ἐλάττων δὲ πρὸς τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον.

[5] *Athanase*, Oratio I contra Arianos, c 6. — *Épiphane*, Hæres. LXIX, LXXVI. — *Canisius*, Antiq. lect., ed. Basnage, T. I, p. 180.

[6] *Grégoire de Naziance*, Orat. XXXI et XXXVII.

[7] *Basile*, Epist. CCLXIV, c. 5.

doctrine d'Origène, Eusèbe de Césarée ne voyait en lui que la première des créatures raisonnables qui ont reçu leur existence du Fils [1]. Hilaire de Poitiers, le zélé nicéen, n'ose pas l'appeler une créature, quoiqu'il le subordonne au Fils, et il déclare que tout ce qu'on peut affirmer de lui, c'est qu'il existe [2]. Cependant Athanase finit par s'apercevoir que la théorie de l'égalité du Père et du Fils résisterait difficilement aux attaques des Ariens, si l'on n'admettait pas entre les trois personnes divines une égalité d'essence et de dignité [3]. Les plus célèbres docteurs du IVe siècle se mirent donc à combattre avec une vivacité croissante la proposition que le Saint-Esprit est une créature, et à affirmer son homoousie avec le Père et le Fils. Tels furent Basile le Grand [4], qui avait éprouvé d'abord des scrupules à lui décerner le nom de Dieu [5], Grégoire de Naziance [6] et Didyme le catéchète alexandrin [7].

Leurs principaux adversaires furent Eunomius et Macédonius, évêque sémiarien de Constantinople entre 344 et 360, qui ne voyaient dans l'Esprit-Saint qu'une créature du Fils [8] n'ayant aucun droit aux honneurs divins. Les partisans de cette opinion, désignés dans l'histoire sous le nom de Pneumatomaques, furent condamnés comme héritiques à Alexandrie, en 362, puis à Rome, en 372 [9]. Huit ans après cette dernière

[1] *Eusèbe*, Præparat. evangel., lib. XI, c. 20; De theolog. eccles, lib. III, c. 6.
[2] *Hilaire*, De Trinitate, lib. II, c. 29; XII, c. 55.
[3] *Athanase*, Epist. I ad Serapion., c. 2 : ποία οὖν αὕτη θεολογία, ἐκ δημιουργοῦ καὶ κτίσματος συγκειμένη; ἤ γὰρ οὐ τριὰς ἐστι, ἀλλά δυάς, etc.
[4] *Basile*, Contra Eunomium, lib. II, c. 33.
[5] *Grégoire de Naziance*, Orat. XLIII, c. 68.
[6] *Ibid.*, Oratio XXXI.
[7] *Didyme*, De Trinitate, lib. II, c. 4.
[8] *Eunomius*, Apolog., c. 25. — *Sozomène*, Hist. eccles., lib. IV, c. 27. — *Théodoret*, Hist. eccles., lib. II, c. 6. — *Épiphane*, Hæres. LXXIV, c. 1. — *Philastre*, De hæres., c. 67.
[9] *Mansi*, Concil., T. III, p. 347 et 460.

condamnation, l'empereur Théodose ordonna par une loi à tous ses sujets de croire, conformément à la doctrine évangélique professée par Damase de Rome et Pierre d'Alexandrie, à la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit sous une égale majesté et sainte Trinité [1], et cette loi n'ayant pas produit l'effet qu'il en attendait, il assembla, en 381, à Constantinople un concile de 150 évêques, choisis parmi les plus ardents nicéens et les plus dévoués à sa personne [2], par lesquels il fit rédiger un nouveau symbole qui confirma celui de Nicée avec quelques additions. Les Ariens, les Sémiariens, les Pneumatomaques, les disciples de Marcel et de Photin furent anathématisés; toutefois l'unité numérique des trois personnes divines ne fut point proclamée, ni le nom de Dieu donné au Saint-Esprit. Cela n'eut lieu que dans le symbole dit d'Athanase [3], que l'Occident a placé au rang du symbole des Apôtres et de celui de Nicée.

C'est ainsi qu'après avoir commencé par affirmer l'égalité d'essence entre le Père et le Fils, l'Église y fit participer ensuite le Saint-Esprit et finit par établir une unité numérique dans la Trinité. On ne devait point s'en tenir là.

Le second concile œcuménique avait décidé que le Saint-Esprit procède du Père, et cette doctrine avait été confirmée par les conciles d'Éphèse, en 431, et de Chalcédoine, en 451 ; mais il avait gardé le silence sur ses rapports avec le Fils. Jusqu'au milieu du ve siècle, des opinions très-diverses régnèrent donc sur ce point. Les plus anciens Pères de l'Église se taisent sur le procession du Saint-Esprit. Ceux d'un âge postérieur en parlent d'une manière très-vague. Ainsi Tertullien, par exemple, affirme dans le même ouvrage qu'il

[1] Cod. Theodos., lib. XVI, tit. I, l. 2.
[2] *Socrate,* Hist. eccles., lib. V, c. 8. — *Sozomène*, Hist. eccles., lib. VII, c. 7.
[3] Voyez les Notes, à la fin du premier vol., note L.

procède du Père par le Fils et qu'il procède du Fils et du Père [1]. Au temps d'Épiphane, les uns croyaient qu'il procède du Christ ; les autres, du Fils et du Père [2]. En général cependant, l'Église grecque admettait qu'il procède du Père, sans rejeter formellement la procession du Fils, parce qu'elle comprenait que faire procéder le Saint-Esprit du Père seul, c'était compromettre gravement la parfaite égalité d'essence du Père et du Fils et rétablir entre eux une espèce de subordination. Aucune controverse ne s'était encore élevée sur cette question, lorsque Théodore de Mopsueste et, peu de temps après, Théodoret, évêque de Tyr, s'avisèrent de condamner comme impies et sacriléges ceux qui disaient que l'Esprit-Saint a reçu l'existence du Fils ou par le Fils [3]. Dans l'Église latine, au contraire, qui se montra toujours plus hostile que l'Église orientale à la théorie arienne de la subordination, les théologiens s'attachèrent de préférence à faire ressortir la parfaite homoousie des trois personnes de la Trinité, et ils enseignèrent, en conséquence, dans des termes plus ou moins précis, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils [4]. Dès le vi^e siècle, cette doctrine était reçue dans les symboles.

[1] *Tertullien*, Contra Prax. c. 4. : Spiritum non aliunde puto quàm a Patre per Filium ; — c. 8 : Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio ; — c. 25 : Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohærentes alterum ex altero.

[2] *Épiphane*, Ancorat., c. 67 : Χριστὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς πιστεύεται Θεὸς ἐκ Θεοῦ, καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Χριστοῦ ἤ παρ' ἀμφοτέρων. — Cf. Hæres. LXXIV, c. 8.

[3] *Mansi*, Concil., T. IV, p. 1347. — *Théodoret*, Reprehensio XII anathem. Cyrilli, anathem. IX : Proprium Spiritum Filii, si quidem ut ejusdem cum eo naturæ, et ex Patre procedentem dixit, simul confitebimur, et tanquam piam suscipiemus vocem. Si verò tanquam ex Filio, aut per Filium existentiam habeat, hoc ut blasphemum et impium rejiciemus.

[4] *Hilaire*, De Trinitate, lib. II, c. 29 : (Spiritus Sanctus) qui, Patre et Filio auctoribus, confitendus est. — *Ambroise*, De Spiritu sancto, lib. I, c. 10 : Spiritus quoque Sanctus, cùm procedit a Patre et Filio non separatur a Patre, non separatur a Filio. — *Augustin*, De Trinitate, lib. IV, c. 20 ; VI, c. 15. — *Gennadius*, De dogmat. ecclesiast., c. I.

On la trouve non-seulement dans celui d'Athanase, mais même dans le symbole nicæno-constantinopolitain, où ces mots *et filio* ou *filioque* furent ajoutés à la formule *qui procedit a Patre*, consacrée par le deuxième concile œcuménique, vraisemblablement en Espagne et à l'époque où le roi Récarède quitta l'arianisme pour embrasser le nicéisme, c'est-à-dire en 585 [1]. D'Espagne, l'addition passa dans les Gaules et bientôt toute l'Église gallicane l'adopta. En 810, Charlemagne pria, nous l'avons déjà dit, le pape Léon III d'y donner sa sanction, mais il s'y refusa, en déclarant d'ailleurs qu'il tenait la doctrine de la procession du Père et du Fils pour orthodoxe. L'Église grecque ne tarda pas à s'apercevoir de l'altération que l'Église latine avait fait subir au symbole, et elle s'en plaignit vivement [2]. La querelle, envenimée par la jalousie des patriarches de Rome et de Constantinople, s'aigrit de plus en plus et finit, comme nous l'avons vu, par aboutir au schisme des deux Églises. La grande majorité des Grecs est restée fidèlement attachée à la doctrine nicæno-constantinopolitaine et rejette le Filioque [3].

Depuis l'addition du Filioque jusqu'à la Réformation, le dogme de la Trinité n'éprouva plus de changement essentiel. Il fut généralement admis, excepté par quelques sectaires [4], que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont ni trois noms ni trois formes de manifestation de l'unité divine, mais trois per-

[1] Cette addition se remarque, en effet, dans le symbole nicæno-constantinopolitain tel qu'il fut lu au synode de Tolède, en 589. Voy. *Mansi*, Concil., T. IX, p. 981.

[2] *Walch*, Historia controversiæ et Græcorum et Latinorum de processione Spiritûs Sancti, Ienæ, 1751, in-8°.

[3] *Jean Damascène*, De fide orthod., lib I, c. 8 : Ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν.... καὶ δι' υἱοῦ πεφανερῶσθαι καὶ μεταδίδοσθαι ἡμῖν ὁμολογοῦμεν. — *Mogilas*, Confess. orthodox., P. I, qu. 9 : πνεῦμα ἅγιον ἀπ' αἰῶνος ἐκπορευόμενον ἐκ πατρός, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ.

[4] *Duplessis d'Argentré*, Collect. judic. de novis error., T. I. p. 87.

sonnes réellement subsistantes, coexistantes, immanentes mutuellement et pourtant distinctes entre elles au point que l'une a pu s'incarner sans que les deux autres s'incarnassent; que, malgré cette subsistance personnelle, elles sont consubstantielles l'une à l'autre, en sorte qu'elles ne sont pas trois Dieux, bien que chacune soit véritablement et réellement Dieu, mais un seul et même Dieu avec ce seul caractère distinctif ou hypostatique (ἰδιότης, character hypostaticus), que le Père est inengendré ou sans principe, que le Fils est engendré du Père et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, caractère fourni par la subsistance ou le mode d'existence (τρόπος ὑπάρξεως, modus subsistendi) de chacune de ces trois personnes, et non par une inégalité dans leur essence [1].

Ce dogme était très-propre à exercer la subtilité des Scolastiques; aussi les plus célèbres d'entre eux s'appliquèrent-ils à l'approfondir et à l'étayer de nouvelles preuves tirées non-seulement de prétendues analogies [2] plus ou moins matérielles, mais de la Bible, car il paraît certain que c'est Pierre Lombard qui trouva le premier une preuve de la Trinité dans la forme

[1] *Augustin*, De Trinit., lib. VII, c. 11 : Non tantùm est unus homo, quantùm tres homines simul, et plus sunt aliquid homines duo quàm unus homo... At in Deo non ita est : non enim major essentiâ est Pater et Filius et Spiritus Sanctus simul quàm solus Pater aut solus Filius : sed tres simul illæ substantiæ sive personæ, si ita dicenda sunt, æquales sunt singulis : quod animalis homo non percipit, non enim potest cogitare nisi moles et spatia. — *Jean Damascène*, De fide orthod., lib. I, c. 8 : Διὰ τὸν πατέρα ἔχει ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα πάντα ἃ ἔχει, τουτέστι διὰ τὸ τὸν πατέρα ἔχειν αὐτὰ, πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ ἐκπορεύσεως· ἐν ταύταις γὰρ μόναις ταῖς ὑποστατικαῖς ἰδιότησι διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ἁγίαι τρεῖς ὑποστάσεις, οὐχ οὐσίᾳ, τῷ δὲ χαρακτηριστικῷ τῆς ἰδίας ὑποστάσεως ἀδιαιρέτως διαιρούμεναι. Ἕνα Θεὸν γινώσκομεν· ἐν μόναις δὲ ταῖς ἰδιότησι τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἱότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως, κατά τε τὸ αἴτιον, καὶ τὸ αἰτιατὸν, καὶ τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως, ἤτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον, τὴν διαφορὰν ἐννοοῦμεν.

[2] *Hugues de S.-Victor*, De sacramentis, lib. I, pars III, c. 28. — *Bonaventure*, Itinerar. in Deum, c. 8. — *Richard de S. Victor*, De Trinitate, lib III, c. 13-14.

plurielle du mot Élohim [1]. Mais leur zèle les entraîna souvent trop loin. On peut dire en général que les preuves rationnelles qu'ils essayèrent de donner de la Trinité, tendent toutes à établir, non pas trois personnes, mais trois relations dans l'essence divine [2].

Il sera toujours impossible, en effet, de prouver par voie de raisonnement que chacune des trois hypostases divines est l'Être absolu et que néanmoins elles ne sont pas trois Dieux, sans se briser inévitablement contre les écueils du trithéisme ou du sabellianisme. C'est ce qui était arrivé à Jean Scot Érigène. Dans l'impossibilité d'appliquer à Dieu, dont tout ce qu'on sait certainement, c'est qu'il existe, aucune des dix catégories d'Aristote, pas même celle de la relation, sur laquelle le dogme de la Trinité se fonde essentiellement, il s'était trouvé amené à rejeter la Trinité ecclésiastique et à ne plus voir dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit que des noms auxquels ne correspond aucune différence objective dans la substance divine. Ainsi le Père était pour lui l'essence, le Fils la sagesse, le Saint-Esprit la vie de Dieu [3]. Pierre Lombard ne fut pas plus heureux. Afin de maintenir la distinction entre Dieu considéré absolument ou la substance divine, et Dieu envisagé comme Père — distinction très-nécessaire puisque autrement le Fils, en tant qu'il participe à la substance divine, se serait engendré lui-même, — il prétendit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une chose suprême, *summa quædam res* [4], assertion qui le fit accuser par l'abbé Joachim d'enseigner une quaternité. La grande réputation dont Lombard jouissait, le mit à l'abri

[1] *Lombard*, Sentent., lib. I, dist. 2.
[2] Voy. *Schwarz*, De Sanctâ Trinitate quid senserint doctores ecclesiastici primâ scholasticæ theologiæ periodo, Halle, 1842, in-8°.
[3] *Scot Érigène*, De divisione naturæ, lib. I, c. 14-18; II, c. 2, 20, 32; III, c. 20.
[4] *Lombard*, Sentent., lib. I, dist. 5.

d'une condamnation ; mais Roscellin n'avait pas des titres aussi puissants à l'indulgence de la hiérarchie. Il maintenait la personnalité du Père, du Fils et du Saint-Esprit jusqu'à y sacrifier l'unité de la substance. Dans son opinion, chacune des trois personnes divines était un être pour soi, et elles n'étaient unies que par le lien de la puissance et de la volonté. Roscellin était donc trithéiste. Il fut combattu par Anselme de Cantorbéry [1], qui le fit condamner au synode de Soissons en 1092. Abélard ne fut pas traité avec moins de rigueur, nous l'avons vu (*Voy.* 1re Partie, § 65) à cause de ses opinions sabelliennes, que partageaient jusqu'à un certain point Hugues et Richard de Saint-Victor [2].

La Réforme, en reconnaissant l'autorité dogmatique des trois symboles apostolique, nicæno-constantinopolitain et athanasien, accepta, par le fait même, le dogme de la Trinité tel qu'ils l'avaient formulé [3]. Il est vrai que Mélanchthon, dans la première édition de ses *Loci theologici*, évita de parler de ce dogme de peur de soulever de redoutables controverses [4]; mais, après la publication des ouvrages de Servet, il crut devoir l'y introduire et il traita la question avec beau-

[1] *Anselme*, Liber de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi contra blasphemias Roscelini, dans ses Opera, Lut. Paris., 1675, in-fol., p. 41.

[2] *Hugues de Saint-Victor*, De sacramentis, lib. I, pars III, c. 26. — *Richard de Saint-Victor*, De Trinitate, lib. III, c. 14.

[3] August. Confess., art. 1. — Conf. helvet. II, c. 3. — Conf. gallic., c. 5-6. — Conf. anglic., c. 1. — Conf. belgic., c. 8-9. — Conf. scotic., c. 1. — Il est à remarquer que la Confession helvétique fonde le dogme de la Trinité sur Luc I, 35, Matt. III, 16, XVIII, 19, Jean I, 32, XIV, 26, XV, 26, et passe sous silence I Jean V, 7, que Luther avait aussi exclu de sa traduction.

[4] *Mélanchthon*, Epistolarum libri IV, epist. 140 ad Camerarium : De Trinitate scis me semper veritum esse ut hæc aliquando erumperent. Bone Deus, quales tragœdias excitabit hæc quæstio apud posteros, num Verbum sit hypostasis, num Spiritus sit hypostasis! — Cf. *Strobel*, Literargeschichte von Melancht. Loci theologici, Altdorf, 1776, in 8°, p. 82, 237. — *Planck*, Geschichte des protestant. Lehrbegriffs, Leipz., 1791, 8 vol. in-8°, T. IV, p. 36.

coup de subtilité. Ce n'est donc point à la Réforme proprement dite qu'il convient de rattacher la doctrine des Antitrinitaires. Les Déistes du XVIe siècle ne sont les fils ni de Luther, ni de Calvin, qui ne cessèrent de les poursuivre comme des ennemis. Ils descendent en ligne directe des sectes populaires du siècle précédent et de la Renaissance. Voilà pourquoi les doctrines des premiers Unitaires se compliquèrent d'éléments anabaptistiques qui les rendirent encore plus odieuses. Voilà pourquoi aussi, à l'exception de Hetzer, prêtre instruit et poëte populaire, qui fut exécuté à Constance en 1529 [1]; de Campanus, qui fut condamné à une détention perpétuelle parce qu'il niait la divinité du Saint-Esprit et subordonnait le Fils au Père [2]; de Joris († 1556), qui ne concevait la Trinité que comme trois manifestations du Dieu suprême, et d'un ou deux autres encore moins connus, voilà pourquoi, disons-nous, tous les chefs des Antitrinitaires, Ochin, Gentilis, Blandrata, etc., étaient originaires de l'Italie, où la Renaissance était alors dans tout son éclat. Servet lui-même y avait fait un séjour et y avait vraisemblablement puisé ses opinions sabelliennes. Cette infortunée victime du fanatisme calviniste niait l'éternité du Fils, qui, selon lui, ne peut être dit éternel que comme Logos endiathétos. Pour lui donc, Jésus-Christ n'était qu'un homme pénétré de la substance divine, et en tant qu'homme, il n'est pas Dieu. Quant au Saint-Esprit, il le définissait le souffle créateur de Dieu et le principe moral qui parle au cœur de l'homme. Il ne voyait donc en lui qu'une opération divine, un autre mode de manifestation de la Divinité.

[1] *Breitinger*, Anecdot. de L. Hetzero, dans le T. VI du Museum helveticum, Tiguri, 1746-52, 7 vol. in-8°.

[2] *Schelhorn*, Amœnitates literariæ, Francof., 1725-31, 14 tom. en 7 vol. in-8°, T. XI, p. 32 et suiv.

Mais les bûchers n'empêchèrent pas l'unitarisme de se répandre, surtout depuis que les deux Socin — qui renouvelèrent dans le XVI[e] siècle les opinions des anciens Monarchiens (*Voy.* I[re] Partie, § 30) — eurent donné une forme systématique à ses doctrines et organisé ses sectateurs en église. Ce fut Fauste Socin qui lui rendit le plus de services par ses nombreux et importants travaux [1]. Sa théorie est fondée sur l'aséité : Dieu tient de lui-même la puissance souveraine et il ne la délègue à personne. La divinité du Christ dépend de la volonté du Père. Tant qu'il vécut sur la terre, il fut un homme semblable à nous. D'accord sur ce point avec l'ébionisme, Socin s'en éloignait en admettant la naissance surnaturelle du Christ, conçu dans le sein d'une vierge par l'opération du Saint-Esprit. Si, après sa résurrection, Jésus a été élevé au-dessus de l'humanité, à un degré de majesté et de puissance tel qu'on ne peut rien concevoir au-dessus de lui que Dieu lui-même, c'est qu'il s'est rendu digne de l'apothéose par sa soumission à la volonté du Père. La gloire dont il jouit, lui mérite le titre de Dieu, de notre Dieu [2]. Pour Socin, l'homme Jésus a donc été déifié, il est devenu une espèce de Dieu ; pour l'orthodoxie, Dieu s'est incarné en Jésus [3]. La différence était grande entre les deux systèmes; elle ne l'était pas moins quant au Saint-Esprit, qui, dans l'opinion du célèbre antitrinitaire,

[1] *Flatt*, Bemerkungen über Socins Philosophie und Theologie, nach ihrem Verhältniss zur praktisch. Vernunft, dans ses Beiträge zur christl. Dogmatik und Moral, Tüb., 1792, in-8°, p. 117. — *Ziegler*, Kurze Darstellung des eigenthümlichen Lehrbegriffs des F. Socins, dans le Magazin de *Henke*, T. IV, cah. 2. — *Trechsel*, Lelio Sozini und die Antitrinitarier seiner Zeit, Heidelb., 1844, in-8°.

[2] *Socin*, Christianæ religionis institutio, dans ses Opera, T. I, p. 654, 672. — Catechism. Racov., qu. 78, 95-96.

[3] Pour lever la difficulté que présente Jean III, 13, Socin émit l'idée singulière qu'avant de commencer sa prédication, Jésus avait été ravi au ciel pour y apprendre de Dieu même ce qu'il aurait à annoncer aux hommes. Voy. son traité De Deo, Christo et Spiritu Sancto, dans le T. I de ses Opera, p. 811-814, et sa Christ. relig. institutio, T. I, p. 675. — Cf. *Mosheim*, De raptu Christi in cœlum, Helmst., 1729, in-4°.

n'était pas une personne, mais une force divine, agissant dans les fidèles et les sanctifiant [1]. Sur ce point, ses disciples ne sont pas tous restés fidèles à son système ; quelques-uns, notamment parmi les Unitaires d'Angleterre, regardent le Saint-Esprit comme une créature de Dieu, comme un ange [2]. Du vivant même de Socin un dissentiment s'était élevé au sujet du culte à rendre au Christ. Il avait enseigné que Jésus doit être un objet d'adoration, en ce sens qu'on adore Dieu en sa personne [3], ce que d'autres nièrent, parce qu'ils n'admettaient pas la naissance surnaturelle de Jésus [4]. De là la division des Sociniens en adorants et non adorants.

Les Orthodoxes combattirent énergiquement pour la défense de la doctrine ecclésiastique ; mais ils avaient contre eux l'esprit du temps, et ils ne purent empêcher ni l'unitarisme de faire des progrès, ni les anciennes hérésies de se reproduire. Dès le XVIIe siècle, on comptait, dans le sein de l'Église protestante, une foule d'Antitrinitaires : des Néoariens modérés, comme Milton († 1674) [5], le célèbre poëte, Samuel Clarke, savant presque universel [6], D. Whitby († 1726), devenu, sur la fin de sa vie, zélé partisan de l'arianisme dont il s'était d'abord montré l'adversaire [7]; comme Abauzit († 1767) [8], Vernet († 1789) [9], P. Mathy [10] et bien d'autres jusqu'à

[1] *Socin*, Christ. rel. instit., T. I, p. 652. — Catech. Racov., qu. 94-190.
[2] *J. Crell*, De uno Deo Patre lib. II, dans le T. V de la Biblioth. Fratr. Polonorum.
[3] *Socin*, De Jesu Christi invocatione disputatio, s. l., 1595, in-8°.
[4] Disputatio de adoratione Christi, habita inter F. Socinum et Ch. Franken, Racov., 1618, in-8°.
[5] *Milton*, Last thoughts on the Trinity, Lond., 1828, in-8° ; trad. en franç. par *E. Haag*, Paris, 1842, in-12.
[6] *Clarke*, The Scriptur. doctrine of the Trinity, Lond., 1712, in-8°.
[7] *Whitby*, Tractatus de verâ Christi deitate, adversùs Arii et Socini hæreses, Oxon., 1691, in-4°; — His last thoughts, Lond., 1728, in-8°.
[8] *Abauzit*, Œuvres diverses, Lond., 1770-73, 2 vol. in-8°, T. I, p. 107, 127.
[9] *Vernet*, De Christi deitate, Gen., 1777, in-8°.
[10] *Mathy*, La doctrine de la Trinité éclaircie, 1730-31, 3 part. en 2 vol. in-8°.

Channing († 1842) [1]; — des Néoariens rigides, tels que les deux Sandius, père et fils, morts l'un en 1686, l'autre en 1680 [2], le savant W. Whiston († 1752), que l'étude des Pères conduisit à l'arianisme[3], J. Jackson († 1763)[4], E. Harwood († 1794)[5], qui ne considéraient le Fils de Dieu que comme une créature supérieure aux autres créatures, tandis que les Néoariens modérés le regardaient moins comme un homme que comme un être divin inférieur à Dieu seul en dignité et en perfection, opinion à laquelle se rangeaient aussi la plupart des Arminiens [6]; — des Néosabelliens nominalistes, qui prétendaient que Dieu est appelé de divers noms selon ses relations diverses : Père, comme étant le créateur de toutes choses; Fils, comme ayant donné aux hommes un modèle de vertu ; Saint-Esprit, comme sanctifiant les pécheurs; — des Néosabelliens modalistes, qui ne voyaient dans les trois personnes de la Trinité que trois modes d'existence et d'opération du Dieu unique : telle était l'opinion, entre autres, de Jean Le Clerc [7], du savant et pieux W. Deurhoff († 1717) [8], de

[1] *Channing*, Le christianisme unitaire, trad. en franç., Paris, 1862, in-12.

[2] *Sandius*, Problema paradox. de Sp. Sancto, Col. 1678, in-4°; — Nucleus histor. eccles., Col., 1676, in-4°.

[3] *Whiston*, The primitive Christianity revived, Lond., 1711, 5 vol. in-8°; Three essays, Lond., 1713, in-8°.

[4] *Jackson*, Novatiani opera, cum diss. de Filii Dei homousiâ, Lond., 1728, in-8°.

[5] *Harwood*, Five dissertations, Lond., 1772, in-8°.

[6] *Episcopius*, Instit. relig. christ., lib. II, sect. II, c. 37. — *Courcelles*, Institutio relig. christ., lib. II, sect. XIX, c. 5-9. — *Limborch*, Theol. christ., lib. II, sect. XVII, c. 25 : Colligimus essentiam divinam et Filio et Spiritui Sancto esse communem. Sed et non minus constat, inter tres hasce personas subordinationem esse quandam quatenus Pater naturam divinam a se habet, Filius et Spiritus Sanctus a Patre, qui proinde divinitatis in Filio et Spiritu Sancto fons est et principium. Communis Christianorum consensus ordinis ratione prærogativam hanc agnoscit, Patri semper tribuens primum locum, secundum Filio, tertium Spiritui Sancto. Sed et est quædam supereminentia, Patris respectu Filii, et Patris ac Filii respectu Spiritûs Sancti, ratione dignitatis ac potestatis. Dignius siquidem est generare quàm generari, spirare quàm spirari.

[7] *Le Clerc*, Epistolæ theologicæ, Irenop., 1679, in-12.

[8] *Deurhoff*, Beginselen der Waarheid, Amst., 1684, in-8°.

Poiret, qui avait sans doute puisé cette idée dans les écrits de la Bourignon, car pour elle aussi, les trois personnes de la Trinité n'étaient que les trois attributs de la bonté, de la justice et de la vérité [1] ; — des Néosamosaténiens, comme les mystiques Weigel et Böhme, qui faisaient émaner le Fils et le Saint-Esprit du Père [2]. Nous avons vu plus haut (*Voy.* § 2) que l'opinion des Trithéistes eux-mêmes avait trouvé des partisans.

Les attaques des Antitrinitaires forcèrent les Orthodoxes à soumettre le dogme de la Trinité à un examen plus approfondi et à l'étayer de nouvelles preuves, tâche d'autant plus ingrate que l'Écriture sainte ne leur en fournissait aucune sur la coéternité du Père et du Fils [3], et que, pour établir sur des témoignages valables l'unité numérique des trois personnes divines [4], ils ne pouvaient remonter au delà d'Augustin. Nous l'avons dit plus haut, c'est ce Père, en effet, qui le premier a substitué cette doctrine à l'ancienne théorie de la subordination en modifiant complétement l'idée du Logos, qui n'était pour ses prédécesseurs qu'un être intermédiaire entre Dieu et le monde, le médiateur entre l'infini et le fini. Dans l'impossibilité de fonder la Trinité soit sur des preuves bibliques, soit sur des preuves rationnelles, la plupart ont donc fini par déclarer que ce dogme est un mystère qu'il faut croire sans essayer de le comprendre [5]. Les autres, esprits plus philosophiques, qui ne voulaient pas renoncer à l'usage de leur raison, ont essayé de l'expliquer de diverses manières, mais ils se sont

[1] *Ant. Bourignon*, OEuvres, Amst., 1679 et suiv., 19 vol. in-12, T. IV, p. 20.

[2] *Corrodi*, Geschichte des Chiliasmus, Zurich, 1794, 4 vol. in-8°, T. III, P. I, p. 311, 378.

[3] *Reuss*, Hist. de la théologie chrétienne au siècle apostolique, T. II, p. 350.

[4] Est-il nécessaire de répéter ici que le fameux passage I Jean V, 7 a été interpolé ? Or c'est le seul qui fasse clairement mention d'une unité dans la Trinité.

[5] *Flatt*, Commentatio, in quâ symbolica ecclesiæ nostræ de deitate Christi sententia probatur et vindicatur, Gott., 1788, in-8°.

tous écartés de la doctrine reçue et sont tombés dans le sabellianisme, l'arianisme, le trithéisme ou dans d'autres erreurs plus contraires encore au système ecclésiastique [1]. Leibnitz [2] et Lessing [3] revinrent simplement à cette formule augustinienne [4] : Trinitas sapientia scilicet et notitia sui et dilectio sui. Pour Kant, le Fils de Dieu est l'idéal de l'humanité, idéal éternel, procédant de l'essence même du Père, qui, pour nous servir de modèle, s'est fait homme, a pratiqué toutes les vertus, a triomphé de toutes les tentations et est mort pour le salut du monde. C'est seulement en lui ressemblant, que nous deviendrons enfants de Dieu. Notre devoir est donc de nous efforcer de réaliser cet idéal de perfection [5].

Depuis la révolution opérée dans la théologie par la philosophie critique, le dogme de la Trinité a été l'objet de beaucoup de démonstrations dont les plus remarquables reposent sur la forme logique de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse : Dieu, l'Infini, s'objective de toute éternité dans le Fils ou le Fini, et rentre dans la conscience de soi-même comme Esprit-Saint [6], ou, en d'autres termes, le Père devient *un autre* dans le Fils et se

[1] *Urlsperger*, Kurzgefasstes System seines Vortrags von Gottes Dreieinigkeit, Augsb., 1777, in-8°. — *Seiler*, Ueber die Gottheit Christi für Gläubige und Zweifler, Leipz., 1775, in-8°. — *Silberschlag*, Die Lehre der heilig. Schrift von der Dreieinigkeit, Berlin, 1783-94, 4 part. in-8°. — *A. Hahn*, Lehrbuch des christl. Glaubens, Leipz., 1828, in-8°. — *Steudel*, Die Glaubenslehre der evangel. protestant. Kirche, Tüb , 1834, in-8°.

[2] *Leibnitz*, Remarques sur le livre d'un antitrinitaire anglais, dans ses Opera, édit. Dutens, T. I, p. 24.

[3] *Lessing*, Erziehung des Menschengeschl., § 73.

[4] *Augustin*, De Trinitate, lib. XV, c. 6, § 10.

[5] *Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 2e édit., Königsb., 1794, in-8°, p. 211 et suiv.

[6] *Schelling*, Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums, p. 184 : Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit; welche eben deswegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Die Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt liegt darin, dass der ewige aus dem Wesen des Vaters

connaît soi-même comme Esprit vivant dans cet autre [1]. Mais ces différents moments de l'activité divine constituent-ils autant de personnes ou bien ne faut-il les considérer que comme trois relations, comme trois aspects divers des rapports de Dieu avec le monde ? La première opinion est celle de Weisse, entre autres, qui affirme que Dieu ne serait point une personne, si, de toute éternité, il ne s'était spécifié en une triple personnalité [2], ce à quoi les Supranaturalistes ajoutent que la foi à la rédemption et à la sanctification exige qu'on admette en même temps une triple causalité divine [3]. La seconde opinion, qui n'est au fond que le sabellianisme, compte un plus grand nombre de partisans. C'est celle qu'à professée Schleiermacher, qui considérait Dieu comme la causalité absolue, se manifestant de toute éternité dans la création comme Père,

aller Dinge geborne Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet.

[1] *Hegel,* Relig. Philosophie, T. II, p. 232 et suiv.; Geschichte der Philosophie, T. III, p. 8 : Der absolute Geist ist dieses, dass er sei das ewige sich selbst gleiche Wesen, das sich ein Anderes wird, und dieses als sich selbst erkennt : das Unwandelbare welches sich so das Unwandelbare ist, dass es sich aus seinem Anderssein beständig in sich zurückkehrt... In der christlichen Religion ist diess zuerst so vorgestellt worden, dass das ewige Wesen sich ein Anderes wird, die Welt erschafft; diese ist gesetzt rein als diess Andere. Hierzu tritt denn späterhin das Moment hinzu, dass diess Andere an ihm selbst nicht ein Anderes des ewigen Wesens ist, sondern das ewige Wesen an ihm selbst erscheint. Darin ist dann drittens die Gleichheit des Anderen und des ewigen Wesens, der Geist, das Zurückgekehrtsein des Anderen in das Erste, und des Anderen nicht nur nach jenem Punkte, wann das ewige Wesen erschienen, sondern das Andere als Allgemeines. — *Markeineke*, Dogmat., p. 260 : Unmittelbar und abstract ist Gott nur die Identität, das Sein, welches nicht Denken ist, oder nur an sich Geist [Vater]. Um dies wirklich zu sein, unterscheidet er sich von sich, stellt sich als ein Anderes sich gegenüber; und indem er in diesem Anderssein für sich ist, ist er der Sohn. Indem er aber sich auf sich selbst bezieht, den gesetzten Unterschied wieder ausgleicht, ist er an und für sich Seiender, oder Geist.

[2] *Weisse*, Die Idee der Gottheit, Dresde, 1833, in-8°, p. 247 et suiv.

[3] *Sartorius*, Apologie des ersten art. der Augsb. Confess., Hamb., 1829, in-8°.

dans le Christ comme Fils, dans l'Église comme Esprit [1]. Tel était aussi le sentiment de De Wette [2]. Selon ce dernier théologien, la Divinité se présente à l'esprit borné de l'homme sous un triple aspect : selon qu'on la considère ou en soi, ou se révélant par la création du monde, ou agissant dans la nature, et le christianisme imprime son cachet à cette trinité lorsqu'il nous montre Dieu se manifestant au sentiment religieux comme Fils ou gouvernant l'Église comme Saint-Esprit, et qu'il réunit ainsi dans une notion monothéistique ce qu'il y a de vrai dans le polythéisme et le panthéisme. Mais l'école de Schleiermacher n'a pas été satisfaite de cette trinité toute sabellienne ; elle a placé au-dessus une trinité d'essence. Ainsi Twesten [3] soutient que la conscience chrétienne exige que l'on admette une distinction interne en Dieu, par cela même qu'elle nous présente Dieu comme créateur à un tout autre point de vue que comme rédempteur et sanctificateur. L'Être absolu renfermé en lui-même n'avait aucun besoin de se manifester au dehors. Son Logos, éternel comme lui et identique avec lui, a donc dû sortir de lui pour le révéler au monde, et comme un être fini ne peut connaître un être infini, mais que Dièu seul peut connaître Dieu, la manifestation du Logos sur la terre exige nécessairement la présence de l'Esprit divin dans l'homme, autrement il ne serait pas compris.

Cette explication de la Trinité se rapproche de la doctrine orthodoxe plus que celle de Wegscheider [4], qui formula

[1] *Schleiermacher*, Glaubenslehre, T. II, § 170.

[2] *De Wette*, Kirchl. Dogmat., § 41-44; Biblisch. Dogmatik, § 238, 267.

[3] *Twesten*, Vorlesungen über die Dogmat., Hamb., 1834-37, 2 vol. in-8°, T. II, P. I, p. 187 et suiv. — Cf. *Nitzsch*, System der christ. Lehre, 6e édit., Bonn, 1851, in-8°, § 81.

[4] *Wegscheider*, Institutiones theologiæ christ. dogmaticæ, Halle, 1817, in-8°, § 93 : Deus pater, per Jesum Christum, ut Spiritum Sanctum hominibus se manifestavit.

ainsi le plus incompréhensible des dogmes : Dieu le Père s'est manifesté aux hommes comme Saint-Esprit, c'est-à-dire comme force divine conduisant l'homme à la perfection spirituelle par Jésus-Christ, le Messie, envoyé divin doué de grâces singulières, qui, par la sainteté de sa vie, est la splendeur même de la gloire de la Divinité. Il est évident que cette formule du rationalisme moderne, en subordonnant le Fils au Père, ruine le dogme sanctionné par l'Église ; mais, d'un autre côté, elle échappe aux contradictions dans lesquelles tombe l'orthodoxie qui, après avoir accepté les prémisses de l'unitarisme, du trithéisme et du sabellianisme, en rejette les conséquences naturelles en affirmant le contraire. C'est ce qu'a fait observer le docteur Hase [1], qui oppose à la théorie athanasienne ce dilemne irréfutable : Le caractère hypostatique [2] de l'agennésie est ou une perfection ou une imperfection. Comme il ne peut y avoir d'imperfection en Dieu, il est donc une perfection, et par conséquent il manque aux deux autres personnes divines quelque chose de nécessaire à la Divinité. Ce qui constitue les deux dernières personnes comme telles, c'est qu'elles tiennent l'existence d'une troisième. Or c'est là l'antithèse de l'Absolu. Donc ce qui caractérise le Fils et le Saint-Esprit, c'est précisément qu'ils ne possèdent pas l'attribut essentiel de l'idée de Dieu.

[1] *Hase*, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, p. 524 : Der Character hypostaticus ist eine Vollkommenheit oder eine Unvollkommenheit. Die Letztre kann nicht in der Gottheit sein. Wenn aber die Erstere : so fehlt den beiden andern Personen etwas zum Gottsein Nothwendiges. Dasjenige, was die beiden letzten Personen als solche constituirt, ist das Sein durch ein Andres. Dieses aber ist der reine Gegensatz des Absoluten. Sonach ist der Sohn und Geist eben dieses, dass sie das nicht sind, worin das Wesentliche der Gottesidee besteht.

[2] Le caractère hypostatique, appelé aussi propriété personnelle, est, selon la définition des théologiens, l'ensemble des caractères qui distinguent chacune des Personnes divines. Ainsi, dans le langage de l'école, le Père est *generans* et *spirans ;* le Fils, *spirans*, *non generans*, et le S. Esprit, *non generans nec generatus*, *sed procedens*.

§ 5.

Création du monde.

Ph. Howard, Geschichte der Erde und des Menschengeschlechts nach der Bibel, verglichen mit den Kosmogonieen, Chronologieen und Volkssagen älterer Zeiten, trad. de l'anglais par *Lehzen*, Hanov., 1779, in-8°. — *Silberschlag*, Geogonie, oder Erklärung der mosaischen Schöpfungsgeschichte, Berlin, 1780-83, 3 vol. in-4°. — *Rössler*, Philosophia veteris Ecclesiæ de mundo, Tüb., 1783, in-4°. — *Heidenreich*, Diss. num ratio humana suâ vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo, Lips., 1790, in-8°. — *Johannsen*, Die kosmogon. Ansichten der Inder und Hebräer, Altona, 1833, in-8°. — *Letronne*, Des opinions cosmographiques des Pères de l'Église, dans la Revue des deux mondes, an. 1834, T. I. — *Krabbe*, De temporali ex nihilo creatione, Rost., 1841, in-8°. — *Bunsen*, Bibelurkunden, Erster Theil, Leipz., 1860, in-8°.

Le monde est l'œuvre de Dieu, qui l'a créé en six jours par son Logos ou sa Parole. Tous les Pères de l'Église antérieurs à Augustin professaient cette croyance, qui s'appuie d'ailleurs sur de nombreux passages bibliques [1], et tous ou presque tous, notamment Justin [2], Athénagore [3], Théophile [4], Irénée [5], ne regardaient le Fils que comme le ministre de Dieu le Père dans l'acte de la création. Cette opinion à peu près généralement admise ne pouvait subsister à côté de la théorie d'une unité numérique dans la Trinité, aussi Augustin enseigna-t-il, contre l'opinion des docteurs anténicéens, mais d'accord avec Ambroise [6], que la création n'est pas l'œuvre personnelle

[1] Gen. I, 3. — Ps. XXXIII, 6. — 2 Macc. VII, 28. — Jean I, 3. — Héb. I, 2; XI, 3.

[2] *Justin*, Apol. II, c. 6; Cohort. ad Græcos, c. 15.

[3] *Athénagore*, Legat., c. 10.

[4] *Théophile*, Ad Autol., lib. II, c. 22.

[5] *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 2, § 3; IV, c. 20, § 1; V, c. 18, § 3 : Mundi enim factor verè Verbum Dei est; hic autem est Dominus noster, etc.

[6] *Ambroise*, Hexaem. lib. I, c. 8, § 29 : Ut in constitutione mundi operatio Trinitatis eluceat.

du Fils ; qu'elle est l'œuvre collective de la Trinité, à qui il attribuait aussi, sans hésiter, les théophanies de l'Ancien Testament [1]. Cette doctrine, adoptée par les Scolastiques, est passée dans les livres symboliques des Protestants [2].

L'accord des Pères de l'Église est également remarquable en ce qui concerne la création du néant (ἐξ οὐκ ὄντων) [3] ; il l'est d'autant plus que cette théorie se fonde sur un seul passage [4] d'un livre apocryphe, 2 Macc. VII, 28 — qui semble, il est vrai, confirmé par Héb. XI, 3, mais qui est contredit, d'un autre côté, par Sap. XI, 18, où il est question d'une matière informe, ἄμορφος ὕλη, et qu'en outre elle est contraire au principe de la philosophie ancienne que rien ne se fait de rien, *ex nihilo nihil.* Nous n'ignorons pas que Justin le Martyr parle, comme l'auteur de la Sapience, d'une matière informe [5] dans sa première *Apologie*, et que Clément d'Alexandrie admettait une matière préexistante au temps, ὕλη ἄχρονος, au rapport de Photius [6] ; mais ce serait se tromper que de croire que ces deux docteurs de l'Église aient admis l'éternité de la matière, notion inconciliable avec le monothéisme pur. Ce qui le prouve, c'est qu'ailleurs ils affirment la création de la matière [7], d'où l'on doit conclure

[1] *Augustin,* De Trinitate, lib. II, c. 9-18 ; III, c. 11 ; Contra sermonem Arianorum, c. 3 ; De Genesi ad literam, lib. II, c. 6.

[2] Art. Smalc., art. 1.

[3] *Hermas*, Pastor, mand. I. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 10, § 4. — *Théophile,* Ad. Autol., lib. II, c. 4. — *Tertullien*, Apolog., c. 17. — *Lactance*, Instit. div., lib. II, c. 8-9. — *Athanase*, De incarnatione Verbi Dei, c. 8. — *Augustin*, Contra Priscillian., c. 2 ; De fide et symb., c. 2.

[4] Il est à remarquer, en effet, que le mot hébreu בָּרָא, employé dans la Genèse, ne signifie pas *tira du néant,* mais plutôt *prépara, parfit, produisit.* C'est dans ce sens qu'on parle des créations d'un artiste.

[5] *Justin*, Apol. I, c. 10 : Πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι Θεὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα.

[6] *Photius*, Biblioth., cod. 109.

[7] *Justin,* Cohort. ad Græc., c. 22. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VI,

que, dans leur opinion, cette matière informe, ce chaos, avait été tiré du néant, avant la création du monde, par l'Être suprême et que le Logos ou la Parole n'avait eu qu'à l'organiser. Tel était aussi, vraisemblablement, le sentiment d'Athénagore, qui compare le monde à une argile informe et Dieu à un potier [1]; mais ce n'était pas celui de la plupart des Gnostiques, ni celui d'Hermogène [2]. Ce dernier, compatriote et contemporain de Tertullien, son ardent adversaire, soutenait que Dieu a dû former le monde d'une matière préexistante et éternelle, n'ayant pu le tirer ni du néant, parce que l'Être souverainement parfait n'aurait créé qu'un monde parfait, ni de sa propre substance, parce qu'il est indivisible [3], arguments auxquels Tertullien opposa victorieusement l'incompatibilité de l'éternité de la matière avec l'absoluité de Dieu [4].

Il faut avouer pourtant que le raisonnement de Tertullien, tout en démontrant clairement l'erreur du dualisme, ne répond pas d'une manière satisfaisante à l'objection tirée de l'impossibilité de concilier la création du monde avec l'immutabilité de Dieu, objection qu'Irénée crut résoudre par l'hypothèse d'une création idéale, éternelle [5], et Origène par celle

c. 16 : Οὐ τοίνυν, ὥσπερ τινὲς ὑπολαμβάνουσι τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ, πέπαυται ποιῶν ὁ θεός· ἀγαθὸς γὰρ ὤν, εἰ παύσεται ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ θεὸς εἶναι παύσεται.

[1] *Athénagore*, Legat., c. 15.

[2] *G. Böhmer*, De Hermogene Africano, Sundiæ, 1832, in-8°.

[3] *Tertullien*, Adv. Hermogen., c. 2 : Negat illum de semetipso facere potuisse, quia partes ipsius fuissent, quæcumque ex semetipso fecisset Dominus, porro in partes non devenire ut indivisibilem et indemutabilem. Proinde ex nihilo non potuisse eum facere sic contendit, bonum et optimum definiens Dominum, qui bona atque optima tam velit facere, quàm sit. Inveniri autem et mala ab eo facta, utique non ex arbitrio. Quod ergo non arbitrio suo fecerit, intelligi oportere ex vitio alicujus rei factum, ex materiâ esse sine dubio.

[4] *Ibid.*, c. 15-16.

[5] *Irénée*, Ad. hæres., lib. II, c. 4 : Ante præparata omnia dicenda sunt a Deo, ut

d'une série éternelle de créations. Selon le célèbre catéchète alexandrin, établir en principe l'éternité de la matière est presque aussi dangereux que de nier la Providence ou l'existence de Dieu [1]. Le monde a donc été créé, mais, d'un autre côté, comme il est impossible de concevoir un temps où le monde n'existait pas, parce qu'il serait impie et absurde de supposer que la puissance et la bonté de Dieu eussent jamais été inactives [2], il ne reste que l'hypothèse d'une création sans commencement. Or cette création sans commencement ne peut non plus avoir de fin, autrement l'immutabilité de Dieu se trouverait de nouveau compromise. Origène croyait donc à l'existence de plusieurs mondes antérieurs à celui que nous habitons, et, dans son opinion, au monde actuel devait succéder une série infinie d'autres mondes [3]. Ces idées trouvèrent quelques partisans et un bien plus grand nombre d'adversaires. Elles furent combattues au IIIe siècle par Méthodius, évêque de Tyr, dans un ouvrage spécial dont il ne nous reste que des fragments [4], et finalement condamnées avec l'origénisme sous le règne de Justinien, comme faisant dépendre la perfection absolue de Dieu de ses rapports avec le monde. Le créatianisme resta dès lors la doctrine dominante dans l'Église.

Marchant sur les traces d'Augustin, qui s'était constitué le défenseur de la théorie orthodoxe de la création tirée du néant

fierent, quemadmodum et facta sunt. — Cf. *Hilaire,* De Trinit., lib, XII, c. 39 : Non tamen cœli, terræ, cæterorumque elementorum creatio levi saltem momento operationis discernitur, quia eorum præparatio æquabili penes Deum æternitatis infinitate constiterat.

[1] *Origène*, Comment. in Genesim, in Opp., T. II, p. 3; De principiis, lib. II, c. 1, § 4.

[2] *Origène,* De principiis, lib. III, c. 5, § 3. — *Photius,* Biblioth., cod. 235.

[3] *Origène*, Loc. cit. — Origène basait son opinion sur Ésaïe LXVI, 22.

[4] *Photius*, Op. cit., cod. 235.

par la seule volonté de Dieu [1], en même temps que l'apologiste de la chronologie mosaïque[2], les Scolastiques essayèrent de fonder ce dogme sur une base philosophique ; mais ils tombèrent presque tous dans l'émanatisme panthéistique [3] si vivement combattu par les plus anciens Pères de l'Église, parce qu'il est impossible, en effet, de concilier la nature immuable de la cause infinie avec la contingence des êtres finis, sans courir le risque d'échouer contre l'un ou l'autre des innombrables écueils de l'hérésie. La position des Scolastiques, on doit le reconnaître, était d'ailleurs difficile. Placés entre Augustin, qui, d'un côté, affirmait la création du néant [4], et Aristote, qui, de l'autre, enseignait l'éternité de la matière, ils ne pouvaient se prononcer pour l'un des deux, sans porter atteinte à une autorité qu'ils vénéraient, et ils l'osaient d'autant moins que l'Écriture sainte ne leur fournissait à cet égard aucune donnée précise, ainsi que Tertullien l'avait déjà remarqué [5]. Le seul parti qui

[1] *Augustin*, Contra Priscill., c. 2.

[2] *Augustin*, De civitate Dei, lib. XII, c. 10 et suiv.

[3] *Scot Erigène*, De divisione naturæ, lib. I, c. 74 : Cum audimus Deum omnia facere nihil aliud debemus intelligere, quàm Deus in omnibus esse, hoc est essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se verè est, et omne, quod verè in his, quæ sunt, dicitur esse, ipse solus est. Nihil enim eorum, quæ sunt, per se ipsum verè est. Quodcumque autem in eo verè intelligitur, participatione ipsius unius, qui solus per se ipsum est, accipit. — *Anselme de Cantorbéry*, Monol., c. 9. — *Duns Scot*, In IV lib. Sentent., lib. II, dist. 1, qu. 2. — *Thomas d'Aquin*, Summa theol., P. I, qu. 45, art. 4 : Creatio est emanatio totius esse ab ente universali.

[4] *Augustin*, De fide et symbolo, c. 2 : Credimus omnia Deum fecisse de nihilo, quia etiam si de aliquâ materiâ factus est mundus, eadem ipsa materia de nihilo facta est.

[5] *Tertullien*, Adv. Hermog., c. 21 : Non apertè Scriptura pronuntiavit ex nihilo facta omnia. — Cf. *Lombard*, Sentent., lib. II, dist. 1 : Creare propriè est de nihilo aliquid facere. Facere verò non modo de nihilo aliquid operari, sed etiam de materiâ. Undè et homo et angelus dicitur aliqua facere, sed non creare ; vocaturque factor, sive artifex, sed non creator. Hoc enim nomen soli Deo propriè congruit... In Scripturâ tamen sæpe creator accipitur tanquàm factor, et creare tanquàm facere, sine distinctione significationis.

leur restait à prendre, c'était de tenter de les mettre d'accord. C'est ce qu'ils firent au moyen de distinctions subtiles entre une création première et une création seconde, entre un néant privatif ou une matière informe et un néant négatif ou un néant absolu [1]; mais leurs efforts, nous l'avons déjà dit, n'aboutirent, plus ou moins directement, qu'à ressusciter la théorie de l'émanation panthéistique, théorie qui a été professée de tous temps par les Mystiques [2], quoiqu'elle se concilie difficilement avec la doctrine de l'Église.

Le dogme de la création du néant, formulé par le quatrième concile du Latran [3], a été reçu dans plusieurs des symboles protestants [4] et a exercé la sagacité des anciens dogmatistes de l'Église réformée, aussi amoureux que les plus subtils Scolastiques de définitions, de distinctions et d'ergotisme [5]. Mais il a rencontré aussi, parmi les sectateurs de la Réforme, de nombreux adversaires dont les objections ont été réfutées avec talent par Cudworth (☨ 1688) [6]. Plus tard, les philosophes vinrent en aide aux Sociniens. Un disciple de Wolf, Bilfinger (☨ 1750), renouvela l'hypothèse d'Origène [7], qui fut admise, comme la plus plausible, par beaucoup de théologiens et par

[1] *Alexandre de Halès*, Summa, P. II, qu. 9, memb. 10. — *Petau*, De dogmat. theolog., T. III, p. 155 et suiv.

[2] *Böhme*, Myster. magn., lib. I, c. 2.

[3] Concil. Later. IV, c. 1 : Creator ab initio temporis de nihilo condidit creaturam. *Mansi*, Concil., T. XXII, p. 982.

[4] Conf. Helv. II, c. 6 : Condidit omnia ex nihilo. — Cf. Conf. Belg., c. 12.

[5] Voy., entre autres, *König*, Theolog. positiv., 7e édit., Rost., 1684, in-8°, P. I, § 160. — *Hollaz*, Examen theol., édit. Teller, 1750, in-4°, p. 354 : Dist. inter creationem primam sive immediatam, quæ est ex nihilo absolutè et hæc nullam habet præjacentem materiam, et creationem secundam sive mediatam, quæ est ex materiâ præjacente quidem, sed inidoneâ et inhabili. Opera primi diei ex nihilo purè negativo creata sunt, opera reliquorum dierum (exceptâ animâ humanâ) ex operibus primi diei... Ex nihilo creati sunt angeli, anima Adami, cœlum et elementa.

[6] *Cudworth*, The true intellectual system of the universe, Lond., 1678, in-fol.

[7] *Bilfinger*, Dilucidat. philos. de Deo, animâ humanâ et mundo, 3e édit., Tüb., 1746, in-4°.

les plus célèbres philosophes de l'Allemagne. Selon Kant [1], la notion de la création du monde dans le temps est le produit de notre sensibilité, nécessairement liée à la forme du temps, et ne peut se rapporter à Dieu, qui est élevé au-dessus des bornes du temps et de l'espace. La création est donc éternelle et infinie comme son auteur. Telle est aussi l'opinion de Fichte [2], qui tenait le dogme de la création tel qu'il est enseigné par l'Église pour une des erreurs fondamentales de la philosophie chrétienne ; de Schelling [3], qui admettait que l'antitype de l'Absolu s'est posé de toute éternité comme moi et est devenu le principe général du fini ; en un mot, c'est celle de tous les disciples de la philosophie spéculative. La plupart des dogmatistes de nos jours croient nécessaire cependant de soutenir contre le panthéisme que le monde a eu un commencement et qu'il a été créé de rien. En présence de ces contradictions, le plus sage peut-être est de reconnaître avec Schleiermacher [4] que, l'esprit humain ne pouvant concevoir la notion d'une création, nous devons nous contenter de

[1] *Kant,* Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Königsb., 1755, in-8°.

[2] *Fichte*, Anweisung zum seligen Leben, Berlin, 1806, in-8°, p. 160 : Die Annahme einer Schöpfung ist der Grund-Irrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre, und insbesondre das Ur-Princip des Juden-und Heidenthums. Die absolute Einheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens in sich selber anzuerkennen genöthigt, wiederum auch das selbständige und wahrhafte Dasein endlicher Dinge nicht aufgeben wollend, liessen sie die letzten durch einen Akt absoluter Willkür aus den ersten hervorgehen : wodurch ihnen zuvörderst der Begriff der Gottheit im Grunde verdarb, und mit einer Willkür ausgestattet wurde, die durch ihr ganzes religiöses System hindurchging ; sodann die Vernunft auf immer verkehrt und das Denken in ein träumendes Phantasiren verwandelt wurde ; denn eine Schöpfung lässt sich gar nicht ordentlich denken, das was man wirklich denken heisst, und es hat noch nie irgend ein Mensch sie also gedacht.

[3] *Schelling*, Philosophie und Religion, Tüb., 1804, in-8°, p. 39-40. — Cf. *Hegel*, Philosophie der Religion, T. II, p. 181 et suiv.

[4] *Schleiermacher*, Christlich. Glaube, § 40-41. — Telle était déjà le sentiment de *Lactance*, Inst. divin., lib. II, c. 8 : Quid quæris, quæ nec potes scire, nec si scias, beatior fias ? Perfecta est in homine sapientia, si et Deum esse unum, et ab ipso esse facta universa cognoscat.

l'idée que l'univers est dans la dépendance absolue de l'Être suprême.

Une autre question relative à la création du monde qui a beaucoup divisé aussi les théologiens, est celle de savoir quel but Dieu s'est proposé en le créant. Tous s'accordaient à admettre qu'il n'y avait été contraint par aucune nécessité intérieure ou extérieure, que la création était un acte de sa pure volonté [1]; mais ils différaient d'opinions sur le motif qui avait déterminé sa volonté. La plupart le cherchaient avec Platon [2] dans la bonté du Créateur qui voulut faire participer les créatures à sa propre félicité [3]. D'autres assignaient un but moins noble à l'œuvre de la création ; selon eux, l'Être suprême n'aurait créé l'univers que pour manifester sa grandeur et sa majesté [4]. Cette pensée fut assez généralement partagée par les Protestants [5] et elle resta en très-grande faveur dans l'Église réformée jusqu'au XVIIIe siècle, où G. King († 1729) l'attaqua [6] en faisant valoir avec force cette raison au moins spécieuse, que l'Être qui possède en lui-même la souveraine béatitude, n'a pas besoin de nos louanges. Une autre opinion beaucoup moins répandue était celle d'Origène, qui, partant du principe que le monde est un lieu d'expiation pour

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 30, § 9 : Ipse a semetipso fecit liberè et ex suâ potestate et disposuit et perfecit omnia, et est substantia omnium voluntas ejus. — *Athénagore*, Legat., c. 16. — *Tertullien*, Contra Marcion., lib. I, c. 11. — *Augustin*, De diversis quæstion., c. 28; De civ. Dei, lib. XI, c. 24.

[2] *Tiedemann*, Geist der speculativen Philosophie, T. II, p. 169.

[3] *Théodoret*, De providentiâ, orat. II. — *Hilaire*, Tract. in II psalm., c. 14. — *Chrysostôme*, In cap. I Gen., hom. VI, c. 5. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XII, c. 5. — *Grégoire de Nysse*, Orat. catech., c. 5. — *Augustin*, De civitate Dei, lib. XI, c. 23, 24. — *Jean Damascène*, De fide orthod., lib. II, c. 2. — *Lombard*, Sentent., lib. II, dist. 1.

[4] *Théophile*, Ad Autolyc., lib. I, c. 4. — *Tertullien*, Apol., c. 17.

[5] *Mélanchthon*, Loci theol., p. 334. — *Calov*, Systema loc. theolog., T. III, p. 900. — Confess. Scotic., c. 1.

[6] *King*, De origine mali, Lond., 1702, in-4°. — Cf. *Ziegler*, Kritik des Artikels von der Schöpfung, dans le Magazin de *Henke*, T. II, cah. I.

les âmes — principe qui expliquait seul, selon lui, la différence de nos destinées tout en justifiant la Providence, — croyait qu'il a été créé uniquement dans le but de leur offrir les moyens d'arriver à la perfection à laquelle elles doivent tendre [1]. Cette hypothèse, moins critiquable que les deux autres, fut adoptée par Basile le Grand [2] et a été remise en honneur, dans ces derniers temps, par l'illustre Kant, pour qui le seul but de la création est le perfectionnement moral de l'humanité [3], perfectionnement dont la conséquence nécessaire sera la félicité. Mais, lorsqu'elle se produisit dans l'ancienne Église, elle rencontra de nombreux et puissants adversaires, tels que Méthodius [4], Jérôme [5], Augustin [6], et elle fut finalement condamnée comme hérétique, en 553, par le cinquième concile œcuménique [7].

Pour compléter l'histoire des variations des docteurs chrétiens sur le dogme de la création, il nous reste à exposer les opinions diverses qui ont été professées dans l'Église sur la valeur de la cosmogonie mosaïque. La grande majorité des Pères prenaient le récit de la Genèse dans un sens littéral, tout en y cherchant des types mystiques, qui leur offraient un moyen d'échapper à quelques-unes des difficultés soulevées par l'interprétation historique. Il serait superflu d'en fournir des preuves, elles abondent dans leurs écrits [8]. Les Pères alexandrins, Clément et Origène, osèrent presque seuls, à

[1] *Origène*, De princip., lib. I, c. 4, 6; II, c. 8-9; III, c. 5, § 4.
[2] *Basile*, In hexaemeron, homil. I, c. 4.
[3] *Kant*, Die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, Königsb., 1793; 1794, in-8°.
[4] *Photius*, Biblioth., cod. 234.
[5] *Jérôme*, Epistol. XCIV ad Avitum.
[6] *Augustin*, De civitate Dei, lib. XI, c. 23.
[7] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 395, 490.
[8] Voy., entre autres, *Augustin*, De Genesi ad literam, lib. VIII, c. 2, et *Chrysostôme*, In cap. II Genes., hom. XIII, XIV, XV.

l'exemple de Philon, accorder hautement la préférence à l'interprétation allégorique, parce qu'ils trouvaient que le sens littéral donnait de Dieu des idées indignes de sa puissance et de sa majesté [1]. L'Église ne s'étant pas prononcée d'une manière formelle, les deux méthodes eurent leurs partisans jusqu'au milieu du XVIe siècle, que l'interprétation littérale, appuyée sur la théorie de l'inspiration, finit par l'emporter. Elle resta dominante pendant un siècle, c'est-à-dire jusqu'à la publication du livre du médecin Astruc († 1766), où l'auteur émit l'opinion que le récit mosaïque est fondé sur d'anciens documents ou d'anciennes traditions, que le prophète se serait borné à recueillir et à mettre en œuvre [2]. C'était une hypothèse hardie ; cependant elle fut approuvée par plusieurs théologiens d'un grand mérite, au nombre desquels nous citerons J.-F. Jerusalem († 1789), J.-G. Eichhorn († 1827), Gabler († 1826), Illgen, Herder, Ziegler, Teller, De Wette [3]. D'autres, plus hardis encore, comme Nachtigall († 1819) [4], ne voulurent voir dans le livre de la Genèse qu'une

[1] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VI, c. 16. — *Origène*, De princip., lib. IV, c. 16 : Τὶς νοῦν ἔχων οἰήσεται πρώτην καὶ δευτέραν καὶ τρίτην ἡμέραν, ἑσπέραν τε καὶ πρωΐαν χωρὶς ἡλίου γεγονέναι καὶ σελήνης καὶ ἄστρων ; τὴν δὲ οἱονεὶ πρώτην χωρὶς οὐρανοῦ ; τὶς δὲ οὕτως ἠλίθιος, ὡς οἰηθῆναι τρόπον ἀνθρώπου γεωργοῦ τὸν θεὸν πεφυτευκέναι παράδεισον.... καὶ τὶ δεῖ πλείω λέγειν, τῶν μὴ πάνυ ἀμβλέων μυρία ὅσα τοιαῦτα δυναμένων συναγαγεῖν γεγραμμένα μὲν ὡς γεγονότα, οὐ γεγενημένα δὲ κατὰ τὴν λέξιν.

[2] *Astruc*, Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse, Brux., 1753, in-8°.

[3] *Jerusalem*, Betrachtungen der vornehmsten Wahrheiten der Religion, Brunsw., 1785-86, 2 vol. in-8°. — *Eichhorn*, Urgeschichte, éd. Gabler, Nüremb., 1790-95, 5 part. in-8°. — *Gabler*, Neuer Versuch über die mosaïsche Schöpfungsgeschichte, Nüremb., 1795, in-8°. — *Illgen*, Urkunde des Jerusalemischen Tempelarchivs, Halle, 1798, in-8°. — *Herder*, Vom Geist der Hebr. Poesie, 3e édit., Leipz., 1825, 2 vol. in-8°. — *Ziegler*, Ouv. cité. — *Teller*, Die älteste Theodicee, Iena, 1803, in-8°. — *De Wette*, Kritik der Israelit. Geschichte, Halle, 1807, in-8°, p. 27 et suiv.

[4] *Henke*, Magazin, T. II, cah. 4.

collection de documents très-anciens composés par un anonyme qui aurait vécu du temps des rois de Juda. D'un autre côté, l'opinion orthodoxe fut défendue avec plus de zèle que de succès par Silberschlag († 1791), G.-W. Maier († 1802), Baumgarten († 1757) [1] et quelques autres. Mais la cosmogonie de Moïse offre des analogies si frappantes avec les traditions des peuples anciens [2], elle est si évidemment combattue par les découvertes de la science moderne, elle présente des contradictions tellement inconciliables, elle porte enfin, dans l'idée qu'elle donne de Dieu, le cachet d'une naïveté si enfantine, que, parmi les Supranaturalistes eux-mêmes [3], beaucoup ont renoncé à en défendre l'inspiration et la valeur purement historique. Sans aller aussi loin que les Rationalistes, qui la regardent comme un philosophème cosmogonique présenté sous une forme populaire [4], ils admettent que Moïse, s'il n'a pas été inspiré directement de Dieu, a écrit du moins d'après une tradition fondée sur une révélation divine, donnant pour raison que l'opinion contraire est antibiblique, que nous n'aurions autrement aucune histoire de la création et qu'il aurait été indigne d'un écrivain sacré de recueillir des mythes et des fables.

[1] *Silberschlag*, Geogenie, Berl., 1780-83, 3 vol. in-4°.—*Maier*, Versuch über die erste Bildung der Erde nach Moses Bericht, Bâle. 1795, in-8°. — *Baumgarten*, Evangel. Glaubenslehre, Halle, 1759-60, 3 vol. in-4°, T. I, p. 591 et suiv.

[2] *Eusèbe*, Præparat. evangelic., lib. I, c. 10. — *Diodore de Sicile*, Histor., lib. I, c. 7. — *Anquetil*, Oupnekhat, Argent., 1801, 2 vol. in-4°, T. I, p. 457 et suiv. — *Hésiode*, Theogonia, vers. 116 et suiv. — *Kleuker*, Anhang zum Zend-Avesta, Leipz., 1781-83, 3 vol. in-4°, T. III, p. 59.—Voy. aussi *Eichhorn*, Biblioth., T. X, cah. 2, et Repertorium, T. XVI, p. 65 et suiv.

[3] *Reinhard*, Vorlesung. über die Dogmat., § 49. — *Hahn*, Lehrbuch des christ. Glaubens, Leipz., 1828, in-8°, p. 266. — *Steudel*, Die Glaubenslehre der evangel.-protest. Kirche, Tüb., 1834, in-8°, p. 101.

[4] *Winer*, Biblisches Real-Wörterbuch, Leipz., 1833, 2 vol. in-8°, T. I, p. 396.

§ 6.

Anthropogonie.

Herder, Ælteste Urkunde des Menschengeschlechts, Riga, 1774 et suiv., 2 vol. in-4°. — *Beck*, Umriss der biblischen Seelenlehre, Stuttg., 1843, in-8° — *Eichhorn*, Urgeschichte, Nüremb., 1790-95, 5 part. in-8°. — *Hug*, Die Mos. Geschichte des Menschen, Frankf., 1790, in-8°. — *Buttmann*, Ueber die ersten beiden Mythen in der Genesis, dans le Neue Berlin. Monatschrift. an. 1804, p. 261. — *Link*, Die Urwelt, Berlin, 1820-22, 2 vol. in-8°. — *Bruns*, Untersuchung der ältern Sagen von der Entstehung des Menschengeschlechts, dans le Neue Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, de *Paulus*, T. II, p. 197. — *Gelpke*, Ueber das Urvolk oder das Menschengeschlecht vor Adam, Brunsw., 1820, in-8°.

L'Église chrétienne a établi son système d'anthropogonie sur les premiers chapitres de la Genèse, où l'origine du genre humain est racontée dans trois fragments [1], dont le dernier n'est qu'un court sommaire des deux autres. Elle enseigne donc, sans s'arrêter aux différences notables qui se remarquent entre les deux premiers de ces fragments, que Dieu a créé Adam et Ève comme les protoplastes de notre espèce et que c'est de ce couple unique que descendent toutes les races humaines [2]. Cette théorie, qui a été admise généralement et sans opposition pendant des siècles, a rencontré de nos jours de nombreux contradicteurs. La Peyrère († 1676) osa le premier, dans un essai exégétique sur Rom. v, 12, émettre la conjecture qu'il y avait eu des hommes sur la terre avant Adam, qui n'était, selon lui, que la souche du peuple juif [3].

[1] Gen. i, 26-30; ii, 7-25; v, 1-2.

[2] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. III, c. 9. — *Augustin*, De civitate Dei, lib. XII, c. 21. — *Ambroise*, De paradiso, c. 10, § 48.

[3] *La Peyrère*, Præadamitæ, 1655, in-4°.

Cette opinion, violemment attaquée par les Orthodoxes, catholiques et protestants, qui la traitèrent de monstrueuse [1], trouva néanmoins un grand nombre de partisans, surtout parmi les savants versés dans l'anatomie et les sciences naturelles, lesquels étaient frappés, plus que les théologiens, de la difficulté de rattacher les diverses races humaines à un seul type [2]. D'autres adversaires du récit de la Genèse appuyèrent de préférence sur les contradictions qu'offrent les trois fragments relatifs à la création de l'homme [3], sur les anthropomorphismes [4] indignes de la perfection divine qu'on y remarque, sur les analogies évidentes que le récit mosaïque présente avec les mythes de plusieurs peuples de l'antiquité, et ils en conclurent que l'histoire de la création de l'homme, telle qu'elle est rapportée dans la Bible, n'est qu'un mythe d'origine historique ou philosophique ou un morceau de poésie allégorique [5].

Au nombre des différences qu'on signale entre les deux premiers fragments de la Genèse relatifs à la création de l'homme, une des plus importantes est celle-ci : selon le premier, ou le fragment des Élohim, Dieu créa Adam à son image et à sa ressemblance ; selon le second, qui ne parle en aucune façon d'une ressemblance de l'homme avec l'Être suprême, Adam fut formé de la poudre de la terre et animé d'un souffle de vie divine [6]. Cette dernière opinion se répandit de plus en plus, à mesure que s'accrut l'horreur des Juifs pour les images de la

[1] France protestante, Art. *La Peyrère*. — *Calov*, Systema locor. theolog., T. III, p. 1049. — Quenstedt, Theolog. didactico-polemica, P. I, p. 733.
[2] Voy. *Humboldt*, Kosmos, Stutt., 1845, T. I, p. 378 et suiv.
[3] Comparez Gen. I, 27 et V, 2 avec Gen. II, 20-22.
[4] Nous employons ce mot qui a passé dans la langue théologique, tout en reconnaissant d'ailleurs que celui d'anthropomorphoses est plus régulièrement formé.
[5] *Schulthess*, Das Paradies, Zurich, 1816, in-8°.
[6] Gen. I, 26 ; II, 7.

Divinité. Au temps de Jésus-Christ, on croyait donc généralement que l'homme est composé de deux principes hétérogènes, d'un corps et d'une âme qu'on supposait, selon toute apparence, exilée sur la terre [1]. Beaucoup cependant, à l'exemple des philosophes grecs et des Juifs alexandrins, avaient adopté l'opinion pythagorico-platonicienne, que l'homme se compose, non pas de deux parties seulement, mais de trois, c'est-à-dire d'un corps (σῶμα), d'une âme (ψυχή ou πνεῦμα σαρκικόν) et d'un esprit (νοῦς, πνεῦμα ou ψυχὴ λογική). Les premiers docteurs chrétiens, tous attachés au platonisme, acceptèrent d'autant plus facilement cette division, qu'elle leur semblait s'appuyer sur l'Écriture [2], et leurs successeurs admirent avec empressement une trichotomie, qui était pour eux l'antitype de la Trinité [3]. L'Église primitive professait donc que la nature humaine se compose d'un esprit libre et raisonnable, d'une âme sensible et jusqu'à un certain point matérielle, principe de la vie physique, du mouvement, des sensations, des penchants, et d'un corps grossier et matériel [4]. Selon Tatien [5], l'esprit (πνεῦμα) est une étincelle du Logos; l'homme l'a perdu par sa chute et il ne peut le recouvrer qu'en pratiquant le bien, en sorte que les méchants n'ont que l'âme et le corps. Tel était aussi, à peu de chose près, le sentiment

[1] Sap. VIII, c. 19-20. — *Philon*, Opp. T. I, p. 648 : Ἀπολιποῦσα (ἡ ψυχὴ) τὸν οὐράνιον τόπον, καθάπερ εἰς ξένην χώραν ἦλθε τὸ σῶμα.— Cf. *Cramer*, Doctrina Judæorum de præexistentiâ animarum, Vitemb., 1810, in-4°. — Carus, Psychologie der Hebräer, Leipz., 1809, in-8°.

[2] I Thessal. v, 23. — Héb. IV, 12.

[3] *Beck*, Umriss der biblischen Seelenlehre, Stuttg., 1843, in-8°. — *Duncker*, Apologetarum secundi sæculi de essentialibus naturæ humanæ placita, Gott., 1844-50, 2 vol. in-4°.

[4] *Justin*, De resurrect , c. 10 : Οἶκος τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος. — *Didyme*, De Spiritu Sancto, c. 56. — *Grégoire de Nysse,* De opif. hominis, c. 8.

[5] *Tatien*, Oratio contra Græcos, c. 12-15.

d'Irénée [1] et celui d'Origène, qui enseignait que l'esprit est le Logos lui-même communiqué à l'humanité et ne peut par conséquent jamais vouloir le mal; mais que l'âme est capable du mal ou du bien. Portée au bien par l'esprit, attirée vers le mal par le corps, elle a le choix entre l'un et l'autre. Si elle choisit le bien, elle reste unie à l'esprit et entre avec lui dans le royaume céleste; dans le cas contraire, elle se sépare de lui sans retour [2]. Nous avons vu que les Gnostiques (*Voy.* 1re Partie, § 25) établissaient une distinction semblable; mais l'Église d'Occident resta en général étrangère à cette théorie d'un double principe psychique. Tertullien ne reconnaissait dans l'homme que l'âme et le corps [3], et la plupart des autres Pères latins n'admirent comme lui qu'une dichotomie. L'Église grecque finit par se ranger à leur opinion dans le IVe siècle, parce que la distinction entre l'esprit et l'âme favorisait l'opinion des Apollinaristes. Gennadius nous apprend qu'à la fin du Ve siècle, l'Église chrétienne était unanime à rejeter la trichotomie [4], et elle est restée fidèle depuis à la théorie que la nature humaine n'est composée que d'une âme et d'un corps. C'est à peine si l'on peut citer quelques Origénistes qui aient continué à enseigner que l'âme est différente de l'esprit [5].

L'uniformité de doctrine ne s'établit pas aussi facilement sur l'origine de l'âme. Nous avons déjà dit qu'au temps de Jésus,

[1] *Irénée,* Adv. hæres., lib. II, c. 33, § 5; V, c. 6, § 1; c. 9, § 1; c. 12, § 2.

[2] *Origène*, Comment. in Matt., tom. XIII, c. 2; In Joann., tom. XXXII, c. 11; In Epist. ad Rom., lib. I, c. 5, 18; IX, c. 25.

[3] *Tertullien*, De animâ, c. 10-21.

[4] *Gennadius*, De dogmat. eccles., c. 19-20. — Cf. *Jean Damascène*, De fide orthod., lib. II, c. 12. — *Hollaz,* Examen theol. acroam. universam theol. thetico-polemicam complectens, P. I, c. 5, qu. 6.

[5] On trouve pourtant dans Thomas d'Aquin, qui n'était pas origéniste, une distinction entre l'âme sensitive et l'âme intellective, qui rappelle celle que les Pères platonisants établissaient entre le νοῦς et la ψυχή. Voy. *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 78, art. 1.

les Juifs croyaient à sa préexistence ou, en d'autres termes, à sa création immédiate, et admettaient très-vraisemblablement, de même que Platon, qu'elle est exilée dans un corps en punition de ses fautes [1]. Origène fut le premier parmi les Chrétiens qui développa cette opinion et chercha à la concilier avec les doctrines de l'Église dans le but de justifier la bonté et la justice de Dieu du reproche de partialité que lui adressaient les Gnostiques, choqués de l'inégalité des conditions dans ce monde [2]. D'après son système, toutes les âmes ont été créées égales et libres; mais elles ont abusé de leur liberté et ont été reléguées sur la terre en punition de leurs péchés. Enfermées dans des corps, elles souffrent en raison de leur culpabilité et se relèvent par la pratique de la vertu jusqu'à se rendre dignes de rentrer dans leur premier état de félicité [3]. Avant de descendre sur la terre pour animer un corps humain, l'âme habite un lieu inconnu auprès de Dieu. Cette hypothèse de la préexistence des âmes, qui trouva un petit nombre de partisans dans l'ancienne Église [4] et qui, dans ces derniers temps, a été renouvelée par Schelling et Benecke [5], fut vigoureusement combattue par Tertullien [6], Lactance [7], Grégoire de Nysse [8], Cyrille d'Alexandrie [9], Augustin [10], sans parler d'autres moins connus, et finalement classée parmi les hérésies [11]. Une

[1] *Tiedemann*, Geist der speculativ. Philosophie, T. II, p. 169.
[2] *Origène*, De principiis, lib. I, c. 7; II, c. 9, § 6.
[3] *Ibid.*, lib. II, c. 9, § 2, 6.
[4] *Prudence*, Cathemerinon hymn. X, vers 161-168.— *Photius*, Bibl., cod. 119. — *Synésius*, Hymn. I et III.
[5] *Schelling*, Philosophie und Religion, Tüb., 1804, in-8°, p. 49. — *W. Benecke*, Grundzüge der Wahrheit, Berlin, 1838, in-8°, p. 269 et suiv.
[6] *Tertullien*, De animâ, c. 23 et seq.
[7] *Lactance*, Instit. div., lib III, c. 18.
[8] *Grégoire de Nysse*, De opificio hominis, c. 28.
[9] *Cyrille d'Alexandrie*, Comment. in Joann., lib. I, c. 9.
[10] *Augustin*, De civit. Dei, lib. XI, c. 23; Sermo CLXV, c. 6, 11.
[11] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 534.

autre opinion, professée notamment par Justin [1], Tatien [2] et Tertullien [3], faisait de l'âme une émanation de la substance divine, un souffle de la Divinité. Réfutée par Clément d'Alexandrie [4], rejetée par Épiphane [5] et Théodoret [6], condamnée par Pélage comme par Augustin [7], aux yeux de qui elle avait le tort de favoriser l'opinion manichéenne que l'âme ne peut être damnée, elle disparut bientôt de l'enseignement de l'Église, tandis que le créatianisme, présenté par Léon le Grand [8], comme une doctrine fondamentale de la religion chrétienne, gagna toujours plus de partisans et finit par triompher au cinquième concile œcuménique [9].

Cette dernière hypothèse, qui enseigne que Dieu crée immédiatement l'âme au moment même de la conception du corps [10], est certainement la croyance la plus répandue aujourd'hui dans l'Église chrétienne, quoiqu'elle tende, selon le martyr Pamphile († vers 308), à faire l'âme mortelle comme le corps [11], et qu'il soit difficile de la concilier avec la bonté et

[1] *Justin*, De resurrect., c. 8-11.

[2] *Tatien*, Oratio contra Græc., c. 7.

[3] *Tertullien*, Adv. Prax., c. 5 : Homo a rationali artifice non tantùm factus, sed etiam ex substantiâ ipsius animatus.

[4] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. II, c. 16.

[5] *Épiphane*, Ancorat., c. 55.

[6] *Théodoret*, In Genesin, c. 23.

[7] *Augustin*, Contra Priscill., c. 2-3. — Retract., lib. I, c. 1. — *Mansi*, Concil., T. IV, p. 355.

[8] *Léon le Grand*, Epist. XV, c. 10.

[9] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 396.

[10] *Jérôme*, Epist. XXXVIII ad Pammach. : Quotidie Deus fabricatur animas.— *Gennadius*, De dogmat. eccles., c. 18 : Anima... formato in ventre matris corpore, Dei judicio creatur et infunditur.— *Jean Damascène*, De fide orthod., lib. II, c. 12 : Ἅμα τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ πέπλασται. — *Lombard*, Sentent., lib. II, dist. 18 : Catholica Ecclesia nec simul neque ex traduce factas esse animas docet, sed in corporibus per coitum seminatis infundi et infundendo creari.— *Hugues de S. Victor*, De sacram., P. VII, lib. I, c. 30 : Fides catholica magis credendum elegit animas quotidie corporibus vivificandis sociandas de nihilo fieri, quàm secundùm corporis naturam et carnis humanæ proprietatem de traduce propagari.

[11] *Pamphile*, Apologia pro Origene, c. 9.

la justice de Dieu. Les Scolastiques se chargèrent de la développer en essayant de préciser le moment où l'âme s'unit au corps, et les Grecs l'ont adoptée aussi bien que les Latins.

Cependant, à côté de cette opinion, il s'en maintint encore longtemps une autre, qui s'appuyait sur l'autorité du célèbre Tertullien. Ses partisans croyaient que l'âme se transmet par la génération, *per traducem*, ou, en d'autres termes, que l'âme soufflée par Dieu en Adam est la mère ou la matrice de toutes les âmes humaines. Une semblable hypothèse pouvait être acceptée par Tertullien, esprit peu philosophique, qui concevait l'âme comme corporelle [1]; mais elle fut combattue par Lactance [2], Jérôme [3] et d'autres [4], ce qui n'empêcha pas une opinion aussi dangereuse pour l'immatérialité et l'immortalité de l'âme de se répandre dans toute l'Église latine, surtout depuis Augustin, parce qu'elle servait à expliquer la transmission du péché originel. Ce fut seulement au moyen âge que les Scolastiques réussirent à substituer à cette conception toute matérielle une notion plus spirituelle de l'origine de l'âme [5]. A l'époque de la Réforme, Luther en revint pourtant au traducianisme ou génératianisme, et il fut suivi par tous les théologiens protestants, à l'exception de Calixte [6]. Calvin et ses sectateurs se déclarèrent, au contraire, pour le créatianisme [7], et, comme nous l'avons dit, cette dernière opinion

[1] *Tertullien,* De animâ, c. 7, 20-27.

[2] *Lactance*, De opificio Dei, c. 19.

[3] *Jérôme*, Epist. XXXVIII ad Pammachium.

[4] *Gennadius*, Op. cit., c. 14.

[5] *Anselme*, De conceptu virginali, c. 7. — *Hugues de S. Victor*, De sacrament., Pars VI, lib. I, c. 3. — *Lombard*, Sentent., lib. II, dist. 17. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 118, art. 2.

[6] *Hollaz*, Ouv. cité, T. I, p. 414 : Anima humana hodie non immediatè creatur, sed mediante semine fœcundo a parentibus generatur et in liberos traducitur. — *Calixte,* De præcipuis christ. religionis capitibus disput. XV, disput. V.

[7] *Bèze*, Quæstiones et responsiones, qu. XLVII : Doctrina de animæ traduce mihi perabsurda videtur, quoniam aut totam animam aut partem ejus traduci oporteret.

est aujourd'hui dominante, même dans l'Église luthérienne.

Il était naturel, en effet, que la théorie de la transmission de l'âme *ex traduce* perdît du terrain à mesure que les idées sur la substance de l'âme se spiritualisaient. Ce progrès fut lent, il est vrai. La croyance générale parmi les Pères de l'Église était que l'âme est plus ou moins matérielle. Ceux-là même qui parlent de l'asomasie de l'âme, n'entendent par là qu'une matière très-subtile [1], comme le prouvent deux passages d'Origène, dans l'un desquels il dit que l'âme est incorporelle [2], et dans l'autre, qu'elle tient, pour ainsi dire, le milieu entre la chair et l'esprit [3]. Cependant aucun d'entre eux n'eut des idées plus grossières que Tertullien qui donne à l'âme la forme et les propriétés du corps, par la raison que si elle n'était pas corporelle, elle ne serait capable ni de châtiment ni de récompense [4]. Tel était aussi l'avis de Méthodius [5], d'Arnobe, qui attribue à l'âme *corporalem soliditatem*, la solidité d'un corps [6], et de Lactance [7], qui, à l'exemple des Pères alexandrins [8], tenait l'âme pour une substance d'une ténuité extrême, mais lui refusait l'immatérialité, attribut de Dieu seul. A ces docteurs de l'Église il nous serait facile d'en ajouter vingt autres [9], tandis que nous n'en connaissons que

[1] *Irénée*, Adv. hæres, lib. V, c. 7, § 1 : Incorporales animæ, quantùm ad comparationem mortalium corporum.

[2] *Origène*, Exhort. ad martyr., c. 47.

[3] *Origène*, De princip., lib. II, c. 8, § 4 : Videtur quasi medium quoddam esse anima inter carnem infirmam et spiritum promtum.

[4] *Tertullien*, De animâ, c. 5-14. — Cf. *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 1 : Ἀπαθὲς τὸ ἀσώματον.

[5] *Photius*, Biblioth., cod. 234.

[6] *Arnobe*, Adv. Gentes, lib. II, c. 14.

[7] *Lactance*, De opificio Dei, c. 19.

[8] *Clément d'Alexandrie*, Strom., lib. VI, c. 6.— *Origène*, De princip., lib. II, c. 2.

[9] *Hilaire*, Comment. in Matt., c. 5, § 8. — *Cassien*, Collat. VII, c. 13. — *Gennadius*, De dogm. eccles., c. 11-12. — *Macaire*, Homil. I, dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. IV, p. 101.

deux, Némésius [1] et Augustin [2], qui aient affirmé clairement l'incorporéité de l'âme, avant que Claudien Mamert publiât son traité de l'*État de l'âme* [3] contre Fauste de Riez, lequel enseignait que les âmes ont un corps subtil de même que les anges [4]. Ce furent les Scolastiques qui fondèrent définitivement la spiritualité de l'âme [5], admise comme une vérité incontestable par les philosophes et les théologiens depuis que Descartes l'a présentée dans tout son jour [6].

§ 7.

Angélologie.

J. Ode, Tractatus de angelis, Utrecht, 1739, in-4°.— *Cotta*, Historia doctrinæ de angelis, Tüb., 1766-67, 2 vol. in-4°. — *Carpzov*, Varia historia Angelicorum, Helmst., 1772, in-4°. — *Höpfner*, Kritik über die Lehre von den Engeln in der Dogmatik, dans le Magazin de *Henke*, T. III, p. 300. — *F. Schmid*, Dogmatis de angelis tutelaribus historia, dans les Hist.-theol. Abhandlungen d'*Illgen*, an. 1818, T. I, cah. 1. — *Schulthess*, Engelwelt, Engelgesetz und Engeldienst, Zurich, 1833, in-8°.

La cosmogonie de Moïse garde le silence le plus complet sur la création du monde intelligible ; cependant les Juifs croyaient, de même que les Païens, qu'il existait entre la Divinité et l'homme un grand nombre d'êtres spirituels exer-

[1] *Némésius*, De naturâ hominis, c. 2.
[2] *Augustin*, De quantitate animæ, c. 4.
[3] *Claudien Mamert*, De statu animæ lib. III, dans *Gallandi*, Bibl. PP., T. X, p. 415.
[4] *Fauste de Riez*, De naturâ corporeâ animarum, dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. VIII, p. 548.
[5] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 75, art. 5.
[6] *Descartes*, OEuvres, édit. Cousin, T. X, p. 73, 386.

çant une influence salutaire ou funeste sur les événements du monde et sur les destinées des peuples comme des individus ; aussi leurs livres saints abondent en angélophanies. Cependant il paraît certain que ce fut seulement pendant l'exil et au contact de la religion de Zoroastre que la théorie des anges se développa parmi eux. Quoi qu'il en soit, Jésus et les apôtres l'acceptèrent telle qu'elle était enseignée de leur temps. L'histoire des dogmes n'a point à rechercher si ce fut ou non par condescendance pour les opinions du vulgaire, ainsi que quelques-uns l'ont prétendu ; il lui suffit de constater le fait, en faisant observer qu'en tout cas les premiers Chrétiens prirent au pied de la lettre tout ce que l'Écriture raconte de ces êtres suprasensibles, et que l'on ne trouve nulle part dans leurs écrits le moindre doute émis sur leur existence. Les Pères de l'Église ne se contentèrent même pas d'accepter purement et simplement l'angélologie apostolique ; ils y ajoutèrent de riches développements d'après le *Livre d'Hénoch* que certains d'entre eux tenaient pour inspiré [1], et ils réussirent à faire de ce dogme une des doctrines les plus importantes de la religion chrétienne. Ce fut un long travail, qui se poursuivit pendant des siècles. Origène nous apprend que de son temps l'enseignement de l'Église n'était point encore fixé sur cet objet [2] ; on ne s'accordait ni sur le temps de leur création ni sur leur nature. L'opinion la plus générale en faisait des êtres personnels créés par le Logos, et non pas de simples émanations de la substance divine, ni des forces sortant de Dieu et rentrant en lui, comme l'enseignaient les Gnostiques [3] ;

[1] *Tertullien*, De cultu femin., c. 3.

[2] *Origène*, De principiis, præfat., c. 10.

[3] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 128 : Ὁ πατὴρ, ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ, καὶ ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς

mais on se divisait sur le moment où ils furent créés. La plupart des anciens Pères, surtout les alexandrins, croyaient avec les Platoniciens que le monde des intelligences est sorti du néant longtemps avec le monde des phénomènes, hypothèse qu'Origène justifiait par Job xxxviii, 7 [1]. D'autres, au contraire, affirmaient qu'ils avaient été créés simultanément, se fondant sur Ecclésiastiq. xviii, 1, que la Vulgate traduit : *Creavit omnia simul*, il créa tout à la fois [2] ; mais, tandis que Augustin et d'autres Pères supposaient que leur création a eu lieu le premier jour et que c'est d'eux que Moïse parle sous le nom de la lumière [3], plusieurs docteurs de l'Église la plaçaient après celle de l'homme, la création ayant suivi une gradation ascendante [4].

Au reste, quelle que fût celle de ces différentes opinions à laquelle ils donnaient la préférence, les Pères de l'Église ne regardaient pas les anges comme des êtres parfaitement immatériels ; ils leur attribuaient un corps, mais un corps subtil, éthéré ou igné [5]. Origène lui-même réservait à la nature de

ἑαυτόν. Κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ τοὺς ἀγγέλους ποιεῖν αὐτὸν, διδάσκουσιν. Ἀλλ᾽ ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν ἄγγελοι καὶ ἀεὶ μένοντες καὶ μὴ ἀναλυόμενοι εἰς ἐκεῖνο, ἐξ οὗπερ γεγόνασιν, ἀποδέδεικται.

[1] *Origène*, In Matt., tom. XV, c. 27. — *Tatien*, Orat. contra Græc., c. 7. — *Basile*, In Hexaem., homil. I, c. 5.

[2] *Gennadius*, De dogmat. eccles., c. 10. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 61, art. 3. — *Mansi*, Concil.. T. XXII, p. 982.

[3] *Augustin*, De civit. Dei, lib. XI, c. 9 : Non evidenter dicitur, utrum vel quo ordine creati sunt angeli. Sed si prætermissi non sunt, vel cœli nomine, ubi dictum est : In principio fecit Deus cœlum et terram, vel potius lucis hujus, de quâ loquor, significati sunt ; — De Genesi ad liter., lib. II, c. 8. — *Épiphane*, Hæres. LXV, c. 4-5.

[4] *Augustin*, De civitate Dei, lib. XI, c. 10.

[5] *Tatien*, Orat. contra Græcos, c. 15 : Δαίμονες πάντες σαρκίον οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ δὲ ἐστὶν αὐτοῖς ἡ σύμπηξις ὡς πυρός, ὡς ἀέρος. — *Tertullien*, Adv. Marcion., lib. II, c. 8 : Angeli spiritu materiali constiterunt ; — De carne Christi, c. 6 : Constat angelos carnem non propriam gestasse, ut pote naturas substantiæ spiritualis, et si corporis alicujus, sui tamen generis ; in carnem autem humanam transfigurabiles ad tempus, ut videri et congredi cum hominibus possint.

Dieu l'immatérialité absolue [1], et Clément d'Alexandrie son maître [2] allait jusqu'à soutenir, ainsi que Justin le Martyr [3], que les anges se nourrissent de manne [4]. Ces idées matérielles avaient déjà commencé à se modifier du temps de Jean Damascène, qui affirme que la nourriture des anges est la contemplation de Dieu [5] ; cependant elles ne disparurent que peu à peu de l'enseignement de l'Église sous l'influence de la philosophie d'Aristote. Ce fut le quatrième concile du Latran, tenu en 1215, qui, sans s'inquiéter s'il se mettait en opposition directe avec la tradition sanctionnée par le second concile de Nicée [6] en 787, décida que les anges sont des êtres immatériels, des esprits purs, et déclara en même temps orthodoxe l'opinion qu'ils ont été créés avec le ciel et la terre [7]. Néanmoins la doctrine ancienne a trouvé encore dans les temps modernes d'assez nombreux défenseurs, notamment Swedenborg (*Voy.* Ire Partie, § 87), Loersius († 1743) [8], Cudworth [9] et quelques autres.

—***Basile le Grand,*** De Spiritu Sancto, c. 16 : Ἡ μὲν οὐσία αὐτῶν ἀέριον πνεῦμα, εἰ τύχοι, ἢ πῦρ ἄϋλον. — *Augustin*, Epist. IX, c. 3 ; De Trinitate, lib. II, c. 7. — *Fulgence de Ruspe*, De Trinitate, c. 8. — *Claudien Mamert*, De statu animæ, lib. III, c. 7. — *Cassien*, Collat. VII, c. 13.— *Ambroise*, De Abraham, lib. II, c. 8, § 58.— *Cyrille d'Alexandrie*, In Joh., lib. IX, c. 1.— *Grégoire le Grand*, Moral., lib. II, c. 3. — *Jean Damascène*, De fide orth., lib. II, c. 3 : ἀσώματος λέγεται, ὅσον πρὸς ἡμᾶς.

1 *Origène*, De principiis, lib. I, c. 1, § 6.

2 *Clément d'Alexandrie*, Pædag., lib. I, c. 6.

3 *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 57.

4 Cette opinion est basée sur une erreur de la Septante, qui traduit Ps. LXXVIII, 25 : לֶחֶם אַבִּירִים, le pain des forts ou des puissants, par ἄρτος ἀγγέλων, le pain des anges.

5 *Jean Damascène*, De fide orth., lib. II, c. 3.

6 *Mansi*, Concil., T. XIII, p. 133.

7 *Ibid.*, T. XXII, p. 982 : Deus creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium, qui suâ omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.

8 *Loersius*, De angelorum corporibus et naturâ, Utrecht, 1737, in-4°.

9 *Cudworth*, The true intellectual system, Lond., 1678, in-fol.

Les opinions des Pères de l'Église variaient moins sur la nature morale des anges. On croyait à peu près généralement qu'ils ont été créés bons et doués d'une liberté complète pour le bien comme pour le mal; qu'ils ont persisté dans le bien et qu'ils ont mérité par là le haut degré de félicité dont ils jouissent [1]. Basile est d'avis qu'ils ne peuvent arriver à la sainteté sans l'assistance du Saint-Esprit [2]. Il n'admet donc entre eux et l'homme aucune différence à cet égard, et Cyrille de Jérusalem rend l'analogie plus étroite encore en affirmant qu'ils ne sont pas exempts de défauts, opinion qu'il fonde sur Job IV, 18 [3]. Mais ni Augustin ni Grégoire le Grand ne partagent ce sentiment. Selon ces deux docteurs de l'Église latine, qui ont été suivis par les Scolastiques, les anges n'ont été créés ni impeccables ni saints; depuis la chute des démons, ils ont reçu seulement, comme récompense de leur persévérance dans le bien, la promesse, *confirmatio*, de jouir éternellement de la béatitude céleste [4].

Nous ne reviendrons point ici sur ce que nous avons dit ailleurs touchant la hiérarchie des anges (*Voy.* 1re Partie, § 57). Il nous suffira de faire observer que longtemps avant Jésus-Christ, les Juifs les avaient déjà divisés en plusieurs

[1] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VII, c. 2. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 37, § 1. — *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 88. — *Athénagore*, Legat., c. 24. — *Origène*, De princip., lib. I, c. 5, § 3. — *Jean Damascène*, De fide orth., lib. II, c. 2 : φύσις τρεπτή, ἔχουσα ἐξουσίαν, καὶ μένειν, καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ, καὶ ἐπὶ τὸ χεῖρον τρέπεσθαι.

[2] *Basile*, De Spiritu Sancto, c. 16.

[3] *Cyrille de Jérusalem*, Catech. II, c. 10 : Οὐκ οἴδαμεν ὅσα καὶ ἀγγέλοις συνεχώρησε· συγχωρεῖ γὰρ κἀκείνοις, ἐπειδὴ εἷς μόνος ἀναμάρτητος, ὁ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καθαρίζων Ἰησοῦς.

[4] *Augustin*, Enchiridion, c. 28-29; De civitate Dei, lib. XI, c. 13. — *Grégoire le Grand*, Moral., lib. V, c. 38; XXVII, c. 39. — *Lombard*, Sentent., lib. II, dist. 11. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 62, art. 3.

classes [1], auxquelles il est fait allusion plusieurs fois dans les écrits du Nouveau-Testament [2] et dans ceux de beaucoup de Pères de l'Église [3], notamment dans ceux d'Origène, qui prétend que leur rang et leurs fonctions dépendent de leurs mérites moraux [4]; mais, comme nous l'avons déjà dit, ce ne fut que beaucoup plus tard qu'on songea à fixer à neuf les ordres des anges [5], en les divisant en trois triades correspondant aux trois degrés de la théologie mystique : expiation, illumination, perfection. Depuis longtemps aussi, les Juifs étaient convaincus que Jéhovah se contentait de veiller sur le gouvernement général du monde et plus particulièrement sur le peuple d'Israël, et qu'il abandonnait aux anges la direction des événements particuliers et des destinées des autres nations [6]. Les Chrétiens adoptèrent ces idées. Dans l'opinion des Pères de l'Église, non-seulement chaque État, chaque ville, mais chaque individu a son ange tutélaire [7]. Quelques-uns

[1] Daniel x, 13.

[2] Éphés. I, 21; Coloss. I, 16.

[3] *Irénée,* Adv. hæres., lib. II, c. 30, § 6. — *Clément d'Alexandrie,* Stromat., lib. VI, c. 7, 16; VII, c. 2. — *Cyrille de Jérusalem,* Catech. VI, c. 6; XI, c. 11, 12; XVI, c. 23. — *Basile,* Adversùs Eunomium, lib III, c. 1. — *Hilaire,* In ps. CXVIII, lit. 3, § 10. — *Chrysostôme,* De incompreh., homil. IV, c. 4.

[4] *Origène,* De princip., lib. I, c. 8, § 1 : Nec existimandum (puto), quoniam fortuitò accidat, ut illi angelo illud injungatur officium, v. g. Raphaëlo curandi et medendi opus, Gabrielo bellorum providentia, Michaelo mortalium preces curare. Hæc enim officia promeruisse eos non aliter putandum est, quàm ex suis quemque meritis ac pro studiis ac virtutibus, quæ ante mundi hujus compagem gesserint, suscepisse.

[5] *Denis l'Aréopagite,* De cœlest. hierarch., c. 3-10. — *Grégoire le Grand,* In Ezechiel., homil. XXXIV, c. 7. — *Jean Damascène,* Op. cit., lib, II, c. 3. — *Lombard,* Sentent., lib. II, dist. 9.

[6] Cette conviction ne reposait pourtant que sur ce passage du Deutéronome XXXII, 8, mal interprété par les Septante qui, induits en erreur peut-être par une abréviation, ont rendu בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, les enfants d'Israël, par ἄγγελοι Θεοῦ, les anges de Dieu.

[7] *Hermas,* Pastor, visio III, c. 4. — *Papias,* cité dans le Spicil. de *Grabe,* Oxf., 1699, in-4°, T. II, p. 33. — *Justin,* Apolog. II, c. 5; Dial. cum Tryph., c. 5. — *Athénagore,* Legat., c. 10, 20. — *Clément d'Alexandrie,* Stromat., lib. VI, c. 17.

d'entre eux croyaient même que deux anges, l'un bon, l'autre méchant, s'attachaient à tout être humain venant au monde [1], le premier pour veiller sur lui, le protéger, l'exciter au bien, offrir à Dieu ses prières ; le second pour l'entraîner au mal et à la damnation. Augustin allait encore plus loin : il donnait un ange protecteur à tout objet visible [2].

Il est clair que de semblables croyances devaient amener promptement les Chrétiens à invoquer les anges pour se les rendre propices. Cependant on n'a pas de preuve bien positive d'un culte rendu aux intelligences célestes avant le ɪᴠe siècle ; au contraire, Origène [3] déclare, en termes formels, qu'il n'est pas permis d'adresser des prières à des créatures de Dieu, pas même au Christ [4], et le concile de Laodicée, tenu vers 363, anathématisa encore par son 35e canon le culte des anges comme une idolâtrie [5]. Ce canon même prouve que ce culte existait à cette époque, et l'on y joignait déjà celui de la Vierge, au témoignage d'Épiphane, qui s'écrie : Puisque les anges eux-mêmes ne doivent pas être adorés, combien moins la fille d'Anne [6]? Augustin [7], Chry-

— *Tertullien*, Adv. Prax., c. 3. — *Origène*, Contra Celsum, lib. V, c. 29 ; De princip., lib. I, c. 8, § 1. — *Photius*, Biblioth., cod. 235.

[1] *Hermas*, Pastor, mandat. VI, c. 2. — *Origène*, In Luc., homil. XII et XXXV ; De princip., lib. III, c. 2, § 10. — *Cassien*, Collat. XIII, c. 12.

[2] *Augustin*, De divers. quæstion., quæst. LXXIX, c. 1.

[3] *Origène*, Contra Celsum, lib. V, c. 4, seqq.

[4] *Origène*, De oratione, c. 15 : ἐὰν ἀκούωμεν ὅ τι ποτὲ ἔστι προσευχὴ, μήποτε οὐδενὶ τῶν γεννητῶν προσευκτέον ἐστὶν, οὐδὲ αὐτῷ τῷ Χριστῷ, ἀλλὰ μόνῳ τῷ Θεῷ τῶν ὅλων καὶ πατρὶ, ᾧ καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ προσηύχετο, καὶ διδάσκει ἡμᾶς προσεύχεσθαι· ἀκούσας γὰρ, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, οὐ διδάσκει αὐτῷ προσεύχεσθαι, ἀλλὰ τῷ πατρί, λέγοντας : Πάτηρ ἡμῶν, etc.

[5] *Mansi*, Concil., T. II, p. 570 : Οὐ δεῖ Χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, καὶ ἀπιέναι καὶ ἀγγέλους ονομάζειν καὶ συνάξεις ποιεῖν. Εἴ τις εὑρεθῇ ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρίᾳ σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα.

[6] *Épiphane*, Hæres. LXXIX, § 5 et 7.

[7] *Augustin*, De verâ religione, c. 55, § 110 : Quare honoramus eos caritate, non

sostôme [1], Théodoret [2] ne condamnèrent pas avec moins d'énergie une superstition qui tendait à introduire le paganisme dans la religion chrétienne; mais leurs efforts échouèrent contre l'esprit du temps, et l'angélolâtrie, prônée d'ailleurs par un certain nombre de prélats, au nombre desquels on remarque Ambroise, le premier, dit-on, parmi les docteurs de l'Église, qui ait fait aux fidèles un devoir du culte des anges et de l'invocation des saints [3], se répandit avec rapidité parmi les Chrétiens, en sorte que, dès le vi^e siècle, des temples leur furent consacrés [4]. Enfin, le second concile de Nicée donna au culte des anges la sanction de l'autorité ecclésiastique, en établissant toutefois une distinction entre l'adoration, λατρεία, qui n'appartient qu'à Dieu, et la salutation respectueuse, τιμητικὴ προσκύνησις, consistant en génuflexions, encensements et baisement de leurs images, à laquelle ont droit les anges et les saints [5]. Cette distinction fut adoptée par le concile de Trente, qui réserva à Dieu l'adoration, en accordant l'invocation, δουλεία, aux saints et

servitute. Nec eis templa construimus. Nolunt enim se sic honorari a nobis, quia nos ipsos, cùm boni sumus, templa summi Dei esse noverunt. — Cf. De civit. Dei, lib. X, c. 7.

[1] *Chrysostôme*, De precatione, oratio II.

[2] *Théodoret*, In Epist. ad Coloss., c. 3, § 17; Græcarum affectionum curatio, sermo III.

[3] *Ambroise*, De viduis, lib. IX, c. 55 : Obsecrandi sunt angeli pro nobis, qui nobis ad præsidium dati sunt, martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quodam corporis pignore patrocinium vindicare.— Cf. *Tertullien*, De pudic., c. 22 : Quis permittit homini donare, quæ Deo reservanda sunt? Sufficiat martyri propria delicta purgasse. — *Augustin*, De verâ religione, c. 55 : Non sit nobis religio cultus hominum mortuorum, quia si piè vixerunt, non sic habentur, ut tales quærant honores, sed illum a nobis coli volunt, quo illuminante lætantur meriti sui nos esse consortes. Honorandi ergo sunt propter imitationem, non adorandi propter religionem.

[4] S'il faut en croire *Sozomène*, Hist. eccles., lib. II, c. 3, Constantin aurait déjà élevé un temple à l'archange Michel.

[5] *Mansi*, Concil., T. XIII, p. 407.

aux anges [1]. De toutes les Églises chrétiennes, la protestante seule a rejeté ce culte comme antibiblique et idolâtrique [2], accusation à laquelle ses adversaires répondent qu'ils ne regardent pas les anges ou les saints comme des dieux indépendants, agissant de leur propre chef chacun dans sa sphère, mais comme des instruments du seul Dieu; qu'ils ne les adorent pas, qu'ils ne leur accordent que des marques de respect. Mais les Protestants objectent que chez les Païens aussi, tous ceux qui avaient reçu une éducation libérale ne reconnaissaient qu'un Dieu suprême et tenaient pour des agents de ce Dieu unique les autres dieux devant lesquels le peuple se prosternait.

Les anciens dogmatistes protestants s'accordaient d'ailleurs en tout point avec les dogmatistes catholiques ou grecs sur la nature, les attributs et les fonctions des anges [3], seulement ils hésitaient à se prononcer sur l'existence des anges gardiens [4]. Une seule secte, parmi toutes celles auxquelles la Réforme

[1] Concil. Trident. Sess. XXV : (Doceant episcopi) Sanctos unà cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre, bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per Filium ejus J. Ch., qui solus noster redemtor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere. — Catech. rom., P. III, c. 2, § 10 : Invocandi sunt (angeli), quòd et perpetuò Deum intuentur et patrocinium salutis nostræ sibi delatum libentissimè suscipiunt. — Cf. *Daillé*, Adversùs Latinorum de cultûs religiosi objecto traditionem disputatio, Gen., 1664, in-4°.

[2] Conf. August., c. 21 : De cultu Sanctorum docent, quod memoria Sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera juxta vocationem. Sed Scriptura non docet invocare Sanctos seu petere auxilium a Sanctis, quia unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiatorium, pontificem et intercessorem : hic invocandus est et promisit se exauditurum esse preces nostras; et hunc cultum maximè probat. Cf. Conf. Helv. II, c. 5.— Gallic., c. 24.— Anglic., c. 22. — Belgic., c. 26.

[3] *Hollaz*, Ouv. cité, p. 374 et suiv. — *Quenstedt*, Theol. did.-pol., P. I, p. 446 et suiv.

[4] *Hollaz*, Ouv. cité, p. 390 : Unicuique homini peculiarem angelum tutelarem, qui cum ordinariè ubivis locorum et quocumque tempore comitetur, a Deo esse assignatum, pro certo affirmare haud licet

donna naissance, osa s'éloigner des idées reçues. Nous voulons parler des Anabaptistes pour qui les anges n'étaient point des êtres personnels, mais des pensées humaines ou des forces divines, opinion fort ancienne puisque les Sadducéens la professaient [1], mais peu répandue aujourd'hui, même parmi les Rationalistes, car la raison ne peut se refuser à croire à l'existence d'êtres intelligents plus parfaits que l'homme [2]. Aussi très-peu de théologiens modernes ont-ils adopté l'opinion de Schleiermacher [3], qui ne veut voir dans les anges que les fictions d'une imagination ardente. D'un autre côté, à l'exception de quelques dévots outrés et superstitieux, on ne trouverait plus aujourd'hui chez les Supranaturalistes eux-mêmes de dogmatistes disposés à défendre, comme un article de foi essentiel, les angélophanies ou l'intervention directe des anges dans les événements du monde [4].

[1] Act. XXXIII, 8. — *Quenstedt*, Ouv. cité, P. I, p. 444 : Quod tenendum contra Sadducæos veteres, qui angelos motus quosdam vel affectus tantùm hominibus inspiratos esse censuere, item Anabaptistas, qui angelos actiones solùm Dei, delicta punientis, aut bona remunerantis esse delirant, itemque contra Davidem Georgium [Joris], superioris sæculi hæresiarcham, confundentem angelos cum mentis humanæ cogitationibus.

[2] *Wegscheider*, Instit. theolog. christ. dogmat., p. 221.

[3] *Schleiermacher*, Der christliche Glaube, T. I, § 43.—*Nitzsch*, Christ. Lehre, § 90.

[4] *Storr*, Doctrinæ christianæ pars theoretica e SS. Literis repetita, § 49 : Ad tranquillandum animum satis est tenere, non adstrictum esse Deum naturali cursu rerum, sed aliis quoque modis opitulari posse, nec nullius momenti est, harum viarum, quæ patent Deo, exemplum aliquod videre in angelorum munere. — Cf. *Reinhard*, Wie Christen sich bei den verschied. Meinungen über die Geisterwelt zu verhalten haben, Dresd., 1795, in-8°.

§ 8.

Démonologie.

Wernsdorf, Exercitatio de commercio angelorum cum filiabus hominum ab Judæis et Patribus platonizantibus credito, Vitenb., 1742, in-4°. — *Mayer*, Historia Diaboli, 2e édit., Tüb., 1780, in-8°. — *Winzer*, De dæmonologiâ in Novo Testamento propositâ, Viteb., 1812, in-4°. — *Horst*, Dämonomagia, Frankf., 1818, 2 vol. in-8°. — *Soldan*, Geschichte der Hexenproces., Stuttg., 1843, in-8°. — *Höffel*, La démonologie selon les quatre Évangiles, Strasb., 1844, in-8°.

Toute l'antiquité était persuadée de l'existence d'esprits malins qui étendaient leur funeste influence sur les hommes. Cette croyance, qui justifiait la bonté de Dieu, en attribuant l'existence du mal à Satan, était devenue populaire chez les Juifs surtout depuis l'exil [1], en sorte que Jésus la trouva fortement établie, et il l'adopta telle qu'elle était enseignée dans les synagogues [2]. Mais, tout en admettant l'existence du diable et des anges, le Nouveau Testament ne dit rien de précis ni sur leur nature, ni sur leur origine ; il laisse donc le champ libre à l'imagination populaire, qui s'est singulièrement exercée sur ce sujet.

D'accord avec Josèphe [3], Justin le Martyr croyait que les démons sont les âmes des méchants séparés de leurs corps [4].

[1] *Tychsen*, De religionum Zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis, dans les Comment. Societatis scientiarum Gotting , class. hist., T. XI, p. 112 et XII, p 3.

[2] *Köhler*, De accommodat. legitimè a Jesu, quum diaboli mentionem faciebat, usurpatâ, Regiom, 1830, in-8°.

[3] *Josèphe*, De bello judaïco, lib. VII, c. 6, § 3. — Cf. *Schott*, Sententia recentiùs defensa de iis naturis, quæ in libris N. T. δαίμονες audiunt, ab angelis lapsis et Satanâ prorsus distinguendis, examinatur, Ienæ, 1821, in-4°.

[4] *Justin*, Apol. I, c. 18 ; II, c. 5. — Cf. *Tatien*, Orat. contra Græcos, c. 16. — *Augustin*, De hæres., c. 85.

Cette opinion était généralement répandue chez les Grecs et chez les Romains ; cependant elle ne devint pas dominante dans l'Église, dont les docteurs enseignaient presque unanimement que, créés bons, les démons se sont pervertis par l'abus de leur liberté [1], et que, depuis leur chute, ils ont introduit le mal dans le monde. On s'accordait d'ailleurs à leur donner des corps comme aux anges, mais d'une matière moins subtile, bien que moins grossière que celle du corps humain ; car on croyait, nous l'avons déjà dit, qu'un être sans corps ne serait point susceptible de châtiment [2]. La plupart des apologistes admettaient, en outre, qu'ils se nourrissaient de la fumée de l'encens et de l'odeur des sacrifices païens [3], opinion rejetée par Augustin [4], qui émit une hypothèse moins matérielle et, par cela même, moins goûtée de ses contemporains.

Nous venons de parler de la chute des mauvais anges comme de l'opinion la plus répandue dans l'Église chrétienne. A ce sujet, nous ajouterons que les plus anciens Pères de l'Église distinguaient entre le péché du diable, leur chef, et de ses adhérents, et celui d'autres anges qui embrassèrent aussi, mais plus tard, le parti de Satan. De plus, ils n'étaient pas d'accord entre eux sur la nature du péché du

[1] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 140. — *Tatien*, Orat. contra Græc., c. 7.— *Athénagore*, Legat., c. 24-25. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 41, § 1-2. — *Tertullien*, Adv. Marc., lib. II, c. 10. — *Origène*, De princip., præfat., c. 6 ; lib. I, c 5, § 3-5 ; c. 8. — *Mansi*, Concil., T. XXII. p. 982.

[2] *Tatien*, Op. cit., c. 12. — *Origène*, De princip., præf., c. 8. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XVI, c. 15.

[3] *Justin*, Apol. II, c. 5.— *Athénagore*, Legat., c. 26.— *Tertullien*, Apol., c. 22, 23. — *Cyprien*, De idol. vanitate. — *Minucius Félix*, Octav., c. 26, 27.—*Origène*, Exhort. ad martyr., c. 45. — *Eusèbe*, Præparat. evangel., lib. V, c. 2 — *Cyrille d'Alexandrie*, Contra Julianum, lib. IV, in Opp. T. VI, p. 124.

[4] *Augustin*, Contra Faust., lib. XX, c. 22 : Illi quippe superbi et impii spiritus, non nidore ac fumo, sicut nonnulli vani opinantur, sed hominum pascuntur erroribus.

diable. Selon les uns, il se rendit coupable d'infidélité dans l'exercice de ses fonctions [1]. Selon les autres, son péché consista dans la jalousie qu'il conçut contre le Fils [2], ou bien encore contre le premier homme créé à l'image de Dieu [3]. La plupart cependant attribuaient sa chute à son indomptable orgueil, qui l'avait poussé à se révolter contre l'Être suprême [4]. Tous affirmaient d'ailleurs, à l'exception de Tatien [5], qu'il avait péché après la création du monde et avant la chute d'Adam. Quant aux autres anges qui peuplent son empire, ils se rendirent indignes du haut rang qu'ils occupaient, par leur commerce avec les filles des hommes [6], commerce dont naquirent les géants, êtres intermédiaires entre l'ange et l'homme. Cette opinion singulière, déjà émise par Josèphe [7], se retrouve dans plusieurs apocryphes, notamment dans le *Livre d'Hénoch* et dans le *Testament des XII patriarches* [8]. Elle eut un grand

[1] *Athénagore*, loc. cit. — *Origène*, De princip., lib. I, c. 4. — *Photius*, Biblioth., cod. 234.

[2] *Lactance*, Instit. div., lib. II, c. 8 : Deus produxit similem sui spiritum, deinde fecit alterum, in quo indoles divinæ stirpis non permansit. Itaque suâpte invidiâ tanquam veneno infectus est et ex bono ad malum transcendit, suoque arbitrio, quod illi a Deo liberum datum fuerat, contrarium sibi nomen adscivit.

[3] *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 40, § 3. — *Tertullien*, Adv. Marc., lib. II, c. 10. — *Cyprien*, De bono patientiæ, c. 19. — *Grégoire de Nysse*, Orat. catech., c. 6. — *Cassien*, Collat. VIII, c. 8-10.

[4] *Origène*, In Ezechiel., homil. IX, c. 2. — *Eusèbe*, Demonstr. evangel., lib. IV, c. 9. — *Théodoret*, Hæret. fabul., lib. V, c. 8. — *Augustin*, De Genesi ad lit., lib. XI, c. 14; De verâ religione, lib. I, c. 13 : Ille autem angelus magis se ipsum quàm Deum diligendo subditus ei esse noluit et intumuit per superbiam, et a summâ essentiâ defecit et lapsus est, et ob hoc minus est quàm fuit, quia eo quod minus erat frui voluit, quum magis voluit suâ potentiâ frui, quàm Dei ; — De catechiz. rudibus, c. 30 : Superbiendo deseruit obedientiam Dei et Diabolus factus est. — *Grégoire le Grand*, Moral., lib. XXIX, c. 8. — *Anselme*, De casu diaboli, c. 4.

[5] *Tatien*, Orat., c. 11.

[6] Gen. VI, 2.

[7] *Josèphe*, Antiq. jud., lib. I, c. 4.

[8] Voy. la trad. anglaise du Livre d'Hénoch publiée par Lawrence à Oxford, 1821, in-8°, et le Testament des XII patriarches inséré dans le T. I, p. 193 de la Bibliothèque de Gallandi.

nombre de partisans dans les trois premiers siècles de l'Église [1], à tel point que nous ne pouvons citer qu'Origène qui ait osé prendre le passage Gen. vi, 2 dans un sens figuré [2]. Cependant, dès le ive siècle, elle commença à perdre beaucoup de son crédit, grâce aux travaux de l'École d'Antioche et de ses plus illustres élèves [3]. Ambroise déjà répète sans y donner son approbation, un fait que bientôt Augustin traitera de fable et que Philastre condamnera comme une hérésie [4]. Dès lors aussi on cessa d'établir une distinction entre la chute du diable et celle des démons.

Au rapport d'Irénée [5], on croyait généralement dans l'Église chrétienne à l'éternelle damnation de Satan et de ses

[1] *Justin*, Apol. II, c. 5. — *Athénagore*, Legat., c. 24. — *Tertullien*, De cultu femin., lib. I. c. 2; De velandis virginibus, c. 7. — *Clément d'Alexandrie*, Pædag., lib. III, c. 2. — *Lactance*, Institut. divin., lib. II, c. 14. — *Ambroise*, De Noe et arcâ, c. 4.

[2] *Origène*, Contra Celsum, lib. V, c. 55 : Τοὺς δυναμένους ἀκούειν προφητικοῦ βουλήματος πείσομεν, ὅτι καὶ τῶν πρὸ ἡμῶν τις ταῦτα ἀνήγαγεν εἰς τὸν περὶ ψυχῶν λόγον, ἐν ἐπιθυμίᾳ, γινομένων τοῦ ἐν σώματι ἀνθρώπων βίου, ἅπερ τροπολογῶν ἔφασκε λελέχθαι θυγατέρας ἀνθρώπων.

[3] Les Septante avaient traduit בְּנֵי־הָאֱלֹהִים par ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ. Voy *Cyrille d'Alexandrie*, Adv. Julian, lib. IX, p. 296. L'École d'Antioche rejeta cette interprétation et traduisit les fils de Seth. Voy. *Chrysostôme*, In cap. VI Gen., homil XXII, c. 2. Déjà les Recognitiones Clement., lib. I, c. 29, entendaient par ces mots : les fils de Dieu, des hommes justes qui avaient vécu de la vie des anges. Voyez, en outre, *Théodoret*, In Genes. cap. XLVII.

[4] *Ambroise*, loc. cit. — *Augustin*, De civitate Dei, lib. XV, c 23 : Non illos ita fuisse angelos Dei, ut homines non essent, sicut quidam putant, sed homines procul dubio fuisse Scriptura ipsa (Gen. vi, 3) sine ullâ ambiguitate declarat. — *Philastre*, Hæres. CVII. — Cf. *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 51, art. 3 : Sicut Augustinus dicit, multi se expertos vel ab expertis audisse confirmant, Sylvanos et Faunos, quos vulgus incubos vocat, improbos sæpe exstitisse mulieribus atque earum expetisse atque peregisse concubitum. Unde hoc negare impudentiæ videretur. Sed angeli Dei nullo modo sic labi potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant. Filias autem hominum nominat Scriptura eas, quæ natæ erant de stirpe Caïn.

[5] *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 10; V, c. 26; § 2. — Cf. *Justin*, Apol. I, c. 52. — *Tatien*, Orat. contra Græc., c. 14.

anges, et la raison sur laquelle on fondait cette croyance, c'est que les anges, n'étant point sollicités au mal par la chair, ont péché par pure malice et par la seule détermination de leur volonté. Quelques-uns cependant parmi les Pères alexandrins, tels que Clément [1], Origène [2] et Grégoire de Nysse [3], osaient soutenir qu'il y a pour Satan lui-même espoir d'amendement, et par conséquent de pardon, parce qu'il est un être raisonnable et que tout être raisonnable jouit de la liberté de revenir au bien ou de persister dans le mal. Combattue par Jérôme [4] et par Augustin [5], cette doctrine, si conforme à l'idée que la religion nous donne de la bonté et de la miséricorde de Dieu, fut finalement rejetée au cinquième concile œcuménique en 553 [6], et condamnée par les Réformateurs eux-mêmes, en haine de l'anabaptisme qui l'avait renouvelée [7].

Il nous reste à parler du rôle que l'Église faisait jouer aux mauvais anges et aux démons, entre lesquels elle paraît avoir établi une différence un peu confuse. Elle leur attribuait des connaissances infiniment supérieures à celles des hommes et un pouvoir surnaturel, bien que borné [8] ; elle aimait à les confondre avec les dieux de la mythologie, les accusait d'avoir établi l'idolâtrie dans le monde et de tromper les peuples par des oracles et des prodiges ; elle leur reprochait surtout les persécutions dont les Chrétiens avaient à souffrir ; elle les

[1] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. I, c. 17 : Ὁ δὲ διάβολος αὐτεξούσιος ὢν, καὶ μετανοῆσαι οἷός τε ἦν καὶ κλέψαι.

[2] *Origène*, De princip., lib. III, c. 6, § 5-6.

[3] *Grégoire de Nysse*, Oratio catechet., c. 26.

[4] *Jérôme*, Epist. XCIV ad Avitum.

[5] *Augustin*, De civit. Dei, lib. XXI, c. 17.

[6] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 399 et 518.

[7] August. Conf., c. 17.

[8] *Augustin*, De divinat. dæmonum, c. 5; De civitate Dei, lib. IX, c. 22. — *Grégoire le Grand*, Moralia, lib. XIV, c. 38.

regardait comme les auteurs des tentations des fidèles, des hérésies, des apostasies, de l'incrédulité, en un mot, de tous les maux physiques et moraux qui accablent l'humanité, et, dans leur chef Satan, elle voyait l'antithèse absolue de Dieu et du Christ [1]. Cependant les Chrétiens n'avaient point trop à redouter leur puissance malfaisante, car ils pouvaient aisément les mettre en fuite par le jeûne, la prière, l'exorcisme ou même un simple signe de croix [2]. Et d'ailleurs, croyance salutaire qui neutralisait les dangereuses conséquences de ce dogme pour la morale! la grande majorité des Pères de l'Église s'accordaient à enseigner que le pouvoir des démons n'est point irrésistible; qu'ils peuvent nous solliciter, mais non nous contraindre à les suivre, parce que nous sommes libres et responsables [3]. Triomphe-t-il des tentations que Dieu permet pour l'éprouver, l'homme remporte une victoire d'autant plus glorieuse, dans l'opinion d'Origène [4], que l'ennemi terrassé rentre dans l'abîme pour n'en plus sortir, et que sa défaite diminue ainsi le nombre des démons acharnés à la perte du genre humain. Tel était sans doute aussi le sort que le Père alexandrin croyait réservé à ces esprits malins qui, selon lui, comme selon Tertullien et Lactance [5], s'emparaient

[1] *Justin*, Apol. I, c. 56-58; II, c. 5.—*Tertullien*, Apol., c. 22.—*Origène*, Contra Celsum, lib. VIII, c. 31. — *Minucius Félix*, Octav., c. 27. — *Cyprien*, De unitate Ecclesiæ.

[2] *Justin*, Apol. II, c. 8 ; Dial. cum Tryph., c. 105.— *Tatien*, Oratio contra Græc., c. 16. —*Minucius Félix*, Octav., c. 27. — *Tertullien*, Apol., c. 22-23. — *Origène*, Contra Celsum, lib. I, c. 6; IV, c. 92; VIII, c. 31-36.—*Eusèbe*, Præparat. evangel., lib. III, c. 16. — *Cyrille de Jérusalem*. Catech. IV, c. 14; XIII, c. 36.— *Augustin*, De civit. Dei, lib. II, c. 24-25.—*Optat de Milève*, De schismat. Donatist., lib. IV, c. 6.

[3] *Hermas*, Pastor, mandat. VII.— *Clément d'Alexandrie*, Strom., lib. IV, c. 12; VI, c. 12. — *Origène*, De princip., præfat., c. 5. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 39. — *Athanase*, Contra Gentes, c. 4 ; Vita S. Antonii, c. 23.

[4] *Origène*, In Jesu Nave, homil. XV, c. 6.

[5] *Origène*, In Exod., homil. VIII, c. 5. — *Tertullien*, De animâ, c. 39 et 57. — *Lactance*, Instit. divin., lib. II, c. 14-16.

de tout enfant venant au monde, mais que l'exorcisme pratiqué au moment du baptême forçait à déloger promptement.

A mesure que les ténèbres du moyen âge s'épaissirent, la démonologie reçut de nouveaux développements, et la superstition établit dans la religion chrétienne un véritable dualisme. De bonne heure, on s'était imaginé qu'il était possible d'entrer par la magie en communication directe avec le diable et ses anges, et on finit par se persuader que l'on pouvait, à la seule condition de renoncer à son salut, disposer à son gré de leur puissance surnaturelle. En 1484, le pape Innocent VIII établit en Allemagne une inquisition contre les sorciers, et l'on vit dès lors se multiplier dans toute l'Europe les procès de sorcellerie, procès dans lesquels on ne tarda pas à impliquer les hérétiques [1]. Malgré tout leur génie, les Réformateurs n'étaient point assez supérieurs aux préjugés de leur siècle pour ne pas partager quelques-unes des superstitions régnantes, surtout quand elles avaient, comme dans ce cas-ci, leur fondement dans la Bible [2]. Luther notamment, qui identifiait sa lutte contre la papauté avec un combat contre le diable et l'antechrist, contribua beaucoup à enraciner la croyance aux sorciers parmi les populations qui embrassèrent ses doctrines. On a prétendu que ce fut un jésuite allemand, le père Spe (†1635), qui osa le premier s'élever contre les procès de sorcellerie [3] ; mais c'est une erreur. Cet honneur appartient à un médecin des Pays-Bas, nommé Wier (†1588), qui, plus de cinquante ans avant

[1] *Haubert*, Bibliotheca, acta et scripta magica, Lemgo, 1739-45, 3 vol. in-8°.

[2] Conf. August., art. 20 : (Diabolus) impellit homines ad varia peccata, ad impias opiniones, ad manifesta scelera. — *Luther*, Werke, édit. Walch, T. I, p. 1718; XX, p. 2661.— Conf. Helv. I, c. 7;— Belg., c. 12.— *Calvin*, Instit. christ., lib. I, c. 14.

[3] *Spe*, Cautio criminalis seu liber de processu contra sagas, 1695, in-8°. On en cite une édit. antérieure publiée à Rinteln en 1631.

l'apparition du livre de Spe, combattit avec énergie l'affreux préjugé qui livrait aux flammes des malheureux, victimes du diable, selon lui, plutôt que ses complices [1]. Quelques années plus tard, l'anglais Reginald Scot († 1599) exposa des idées encore plus larges : il nia résolument que le diable pût changer les lois de la nature [2]. Bekker d'Amsterdam († 1698) fit un pas de plus. Se plaçant sur le terrain du cartésianisme, il rejeta toute action des esprits malins sur le monde sensible et soutint que les prétendues possessions démoniaques ne sont que des imaginations ou des maladies mentales [3], opinion déjà émise par des médecins du temps d'Origène [4] et généralement adoptée aujourd'hui. En Allemagne, Christian Thomasius de Halle attaqua les procès de sorcellerie au point de vue juridique [5] et s'avança jusqu'à prétendre que, la démonologie n'étant pas la pierre angulaire du christianisme, on peut rejeter ce dogme sans craindre de ruiner l'édifice de la religion. D'un autre côté, Semler, s'attachant au côté plus spécialement théologique de la question, ramena les possessions dans le champ de la psychologie empirique [6], en attribuant, à l'instar de Bekker, les possessions prétendues à des causes naturelles et

[1] *Wier*, De præstigiis dæmonum, Basil., 1566, in-8°; Liber apologeticus de pseudomonarchiâ dæmonum, Bas., 1577, in-4°.

[2] *R. Scot*, The discovery of witchcraft, Lond., 1584, in-4°.

[3] *Bekker*, Le monde enchanté, lib. II, c. 15 et 27.

[4] *Origène*, In Matt. tom. XVII, c. 5 : Ἰατροὶ μὲν φυσιολογείτωσαν, ἅτε μηδὲ ἀκάθαρτον πνεῦμα εἶναι νομίζοντες κατὰ τὸν τὸπον (Matt. XVII, 15), ἀλλὰ σωματικὸν σύμπτωμα. Tel était notamment l'opinion du célèbre médecin Posidonius, au rapport de *Philostorge*, Hist. eccles., lib. VIII, c. 10 : Οὐχὶ δαιμόνων ἐπιθέσει τοὺς ἀνθρώπους ἐκβακχεύεσθαι ὑγρῶν δὲ τινων κακοχυμίαν τὸ πάθος ἐργάζεσθαι, μηδὲ γὰρ εἶναι παράπαν ἰσχὺν δαιμόνων, ἀνθρώπων φύσιν ἐπηρεάζουσαν. — Cf. *Psellus*, De operat. dæmonum, Paris., 1615, in-8°.

[5] *Thomasius*, De orig. et progr. processûs inquisit. contra sagas, Halle, 1712, in-4°.

[6] *Semler*, Diss. de dæmoniacis quorum in Evangeliis fit mentio, Halle, 1760, in-4°.

en les assimilant à des maladies qui ne sont que trop communes, telles que l'épilepsie et la folie. Cette explication fut rejetée par les Supranaturalistes comme contraire au témoignage de Jésus et des apôtres [1] ; ils continuèrent à croire aux démoniaques du Nouveau Testament, tout en avouant qu'on n'en voit plus aujourd'hui. Y a-t-il donc lieu de s'étonner si, dans ces derniers temps, la croyance aux possessions, que l'ignorance populaire a d'ailleurs toujours admise, a trouvé de nouveau des partisans jusque dans les classes éclairées, favorisée qu'elle est par les phénomènes mystérieux du magnétisme animal [2]? Le diable lui-même, dont beaucoup nient pourtant absolument l'existence [3], a reconquis une partie de son empire. Daub, qui ne voit qu'une mythologie dans ce que la Bible nous raconte des bons et des mauvais anges [4], attribue une espèce de personnalité au principe du mal [5], et a bâti sur cette hypothèse une théorie qui offre une couleur prononcée de manichéisme. D'autres théologiens orthodoxes, Olshausen [6] et Twesten [7] par exemple, tout en refusant une existence personnelle aux démons, qui ne sont pour eux que des forces du mauvais principe, croient cependant à l'existence de Satan.

[1] *Reinhard,* Dogmat., § 55-58. — *Storr,* Doctr. christ., § 52.

[2] *Kerner,* Die Seherin von Prevorst, Stuttg., 1832, 2 vol. in-8° ; Geschichten Besessener neuerer Zeit, Carlsr., 1834, in-8°.

[3] *Wright,* An essay on the existence of the devil, Eaton, 1810, in-12.— *Strauss,* Glaubenslehre, T. II, p. 17. — *Lücke,* Zeitschrift für christl. Wissenschaft. und Leben, an. 1851, mois de février.

[4] *Daub,* Theologumena, Heidelb., 1806, in-8°, p. 333.

[5] *Daub,* Judas Ischariot oder das Böse im Verhältniss zum Guten betrachtet, Heidelb., 1816-19, 3 vol. in-8°.

[6] *Olshausen,* Bibl. Comment., T. I, p. 274.

[7] *Twesten,* Dogmatik, T. II, part. I, p. 361.

§ 9.

La Providence.

Grotius, Sententiæ philosophorum de fato, Paris., 1648, in-12. — *Tronchin*, De Providentiâ Dei, Gen., 1670, in-4°. — *Meiners*, Historia doctrinæ de vero Deo omnium rerum auctore atque rectore, Lemg., 1780, in-8°. — *Sherlock*, Discourse concerning the divine Providence, Lond., 1715, in-8°. — *Trembley*, De Providentiâ particulari, Gen., 1762, in-fol. — *Werdermann*, Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit, Leipz., 1793, in-8°. — *Bockshammer*, Die Freiheit des menschlichen Willens, Stuttg., 1821, in-8°. — *Märtens*, Eleutheros, über die Freiheit des Willens, Magd., 1823, in-8°. — *Voigt*, Ueber Freiheit und Nothwendigkeit, Leipz., 1828, in-8°. — *Zeller*, Ueber die Freiheit des menschl. Willens, das Böse und die moral. Weltordnung, dans son Jahrbuch, an. 1846, cah. 3.— *Thienemann*, Allgemeine Materialien zu einer Geschichte der Lehre von Gottes Fürsehung, dans le Magazin de *Stäudlin*, T. III, cah. 1.

L'idée d'une Providence divine naît si naturellement de l'ordre et de la sagesse qui président au gouvernement de l'univers, et ce dogme d'ailleurs avait été si clairement enseigné par Jésus, que Lactance, se contentant de renvoyer au témoignage unanime de tous les peuples, ne croyait pas nécessaire d'apporter des preuves à l'appui [1], et que Clément d'Alexandrie regardait comme une espèce de sacrilége d'en demander aucune [2]. Cependant Chrysostôme, Théodoret et Salvien en ont traité dans des ouvrages spéciaux, où ils s'appuient à peu près sur les mêmes raisonnements que les anciens Pères faisaient valoir en faveur de l'existence de Dieu.

L'opinion générale dans les premiers siècles de l'Église était que l'Être suprême conserve et gouverne le monde par l'intermédiaire du Logos et des anges [3]. C'était là un article capital

[1] *Lactance*, Instit div., lib. I, c. 2.
[2] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. V, c. 1.
[3] *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 18, § 3. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat.,

de la dogmatique chrétienne et les docteurs de l'Église le maintinrent fermement contre les Épicuriens, qui attribuaient au hasard (τύχη) tous les phénomènes cosmiques ; contre les Stoïciens, qui croyaient à un destin irrésistible (εἱμαρμένη), et contre les partisans très-nombreux de l'astrologie, qui enseignaient que les astres exercent une inévitable influence sur nos destinées [1]. Quelques-uns d'entre eux cependant partageaient jusqu'à un certain point l'opinion de ces derniers : ils admettaient l'influence planétaire et croyaient même à l'astrologie ; mais ils soutenaient que cette influence dépend absolument de Dieu et qu'elle ne détermine nécessairement ni les actions libres de l'homme ni la marche des événements [2]. Plusieurs même, comme plus tard les Scolastiques, reconnaissaient un destin (fatum) ; mais ils entendaient par là l'ordre établi de Dieu en vertu duquel toutes les choses prévues par lui arriveront nécessairement, par cela même que les causes secondes doivent produire tels effets [3], en sorte que le destin était ramené par eux à la volonté de Dieu comme à son premier principe, qu'il lui était subordonné.

Les Pères de l'Église n'étaient pas non plus parfaitement d'accord sur la question de savoir jusqu'où s'étend le gouvernement providentiel. La grande majorité, il est vrai, admettait une Providence générale et une Providence par-

lib. VII, c. 2. — *Eusèbe*, Demonst. evangel., lib. IV, c. 2. — *Athanase*, Contra Gentes, c. 42.

[1] *Justin*, Apol. I, c. 43. — *Augustin*, De civitate Dei, lib. V, c. 1, 9. — *Némésius*, De naturâ hominis, c. 25 — *Eusèbe*, Contra Hieroclem, Paris., 1628, in fol., p. 541.— *Photius*, Biblioth., cod. 223.— *Jean Damascène*, De fide orth., lib. II, c. 3.

[2] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VI, c. 16. — *Origène*, Comment. in Gen., tom. II, c. 3 et suiv. — *Augustin*, De civit. Dei, lib. V, c. 1.

[3] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 116, art. 4 : Fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos. Quæcumque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur et fato. Si quæ immediatè a Deo fiunt, non subduntur fato. Fatum refertur ad voluntatem Dei sicut ad primum principium.

ticulière embrassant les êtres les plus vils [1]. Cette opinion, bien que fondée sur l'autorité de Jésus-Christ lui-même [2], fut rejetée par Jérôme comme incompatible avec la majesté divine et dégradante pour la dignité humaine. Il croyait que la sollicitude divine ne s'étend point également sur toutes les créatures, mais qu'elle prend un soin particulier des êtres raisonnables et que, quant aux brutes, elle veille seulement sur les espèces [3]. L'Église ne se rangea pas à son sentiment; elle continua à enseigner une double Providence : la Providence générale, qui embrasse l'univers entier et veille à la conservation des espèces, et la Providence particulière, qui se borne à la conservation des individus, surtout des êtres doués de raison [4], doctrine qui fut suivie par les Scolastiques [5] et adoptée par les Protestants [6], après s'être enrichie encore de nouvelles distinctions.

Au dogme de la Providence se rattache par les liens les plus étroits une question qui a exercé de tout temps la pénétration des théologiens et des philosophes. Comment concilier

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. III, c. 25, § 1; V, c. 18, § 3. — *Tertullien*, De fugâ in persec., c. 2. — *Minucius Félix*, Octav., c. 17.— *Némésius*, De naturâ homin., c. 44. — *Lactance*, De opificio Dei, c. 2. — *Athanase*, Contra Gentes, c. 44. — *Augustin*, In psal. CXLVIII, c. 10.

[2] Matt. vi, 26; x, 29-31.

[3] *Jérôme*, Comment. in Habacuc prophet., c. 1, § 6 : Absurdum est ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascuntur culices, quotve moriantur, quæ cimicum et pulicum et muscarum sit in terrâ multitudo, quanti pisces in aquâ natent, et qui de minoribus majorum prædæ cedere debeant. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus, in nos ipsos injuriosi simus, eamdem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse dicentes. — Cf. *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 1.

[4] *Junilius*, De partibus legis divinæ, lib. II, c. 3-5.

[5] *Lombard*, Sentent., lib I, dist. 39.—*Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 22, art. 2.

[6] *Quenstedt*, Theolog. didactico-polemica, P. I, p. 529 : Objectum generale sunt in universum omnia quæ sunt. Objectum speciale primarium angeli sunt et homines, et quidem hi in genere omnes. Specialissime autem objectum ejus sunt homines pii et fideles. Objectum secundarium sunt reliqua creata omnia, ne minimis quidem exceptis.

la Providence avec la liberté humaine, sans laquelle la loi morale n'est évidemment qu'un non-sens? Dans la solution de cette grave question, qu'Origène essaya de résoudre en distinguant la prescience divine de la prédestination [1], l'Église grecque se montra en général plus libérale que l'Église latine, comme nous le prouverons plus loin par de nombreux témoignages, et cependant Augustin lui-même qui, à l'occasion de sa lutte contre Pélage, poussa jusqu'à ses dernières limites la doctrine de l'élection, affirme en divers endroits de ses écrits que la liberté humaine n'est point restreinte par la Providence divine; que Dieu, qui, de toute éternité a dressé le plan du gouvernement du monde, y a fait entrer les événements produits par la libre détermination de l'homme [2]. Mais ses disciples rigides, les Prédestinatiens, plus conséquents que lui, enlevèrent toute liberté à la volonté humaine et soumirent les actions de l'homme à une irrésistible nécessité, en affirmant que Dieu sait tout, parce que rien n'arrive sans sa volonté et parce qu'il l'a ainsi résolu [3].

Avec une semblable doctrine, il est difficile de ne pas regar-

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. II, c. 20; Comment. in Genes., tom. III, c. 6-7.

[2] *Augustin*, De civitate Dei, lib. V, c. 9, § 2 : (Cicero) coarctat animum religiosum, ut unum eligat e duobus : aut esse aliquid in nostrâ voluntate, aut esse præscientiam futurorum; quoniam utrumque arbitratur esse non posse... Ipse itaque ut vir magnus et doctus, et vitæ humanæ plurimùm ac peritissimè consùlens, ex his duobus elegit liberum voluntatis arbitrium... Religiosus animus utrumque eligit, utrumque confitetur; — § 3 : Atque ita qui omnes rerum causas præscivit, profectò in eis caussis etiam nostras voluntates ignorare non potuit; — lib. VII, c. 30 : Deus ubique totus, implens cœlum et terram, ita administrat omnia quæ creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. — Cf. *Augustin*, De libero arbitrio, lib. III, c. 2-4. Cette doctrine fut généralement adoptée par l'orthodoxie luthérienne (Voy. *Quenstedt*, Ouv. cit., P. I, p. 531 suiv.); mais elle a été combattue par les partisans des causes occasionnelles et par les Prédestinatiens.

[3] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 105, art. 5 : Et ipse (Deus) est causa omnium actionum agentium. — *Calvin*, Instit. christ. lib. I, c. 18, § 1 : Quòd autem nihil efficiunt homines, nisi arcano Dei nutu, nec quicquam deliberando agitent, nisi quod ipse jam apud se decreverit, et arcanâ suâ directione constituat, innumeris et claris testimoniis probatur.

der Dieu comme l'auteur du péché, et il ne l'est pas moins, pour ceux-là même qui ne l'acceptent pas dans toute sa rigueur, de concilier avec une Providence bonne, sainte, toute-puissante, l'existence du mal moral ou physique. Au rapport de Tertullien [1], Marcion posait très-clairement le problème : Si Dieu est bon, disait-il, et s'il sait tout ; s'il est, en outre, tout-puissant, comment se fait-il qu'il ait souffert que l'homme, son image et sa ressemblance, que l'homme, sa substance même, se soit laissé séduire par le diable et ait mérité la mort en transgressant sa loi ? S'il est bon, il a dû vouloir l'en empêcher ; s'il connaît l'avenir, il n'a pu ignorer que cela arriverait ; s'il est tout-puissant, il a pu l'arrêter à temps. Comment est donc arrivé ce qui ne pouvait arriver si Dieu est tout bon, tout sachant et tout-puissant ? Il n'était pas facile de répondre.

Les Pères de l'Église l'ont pourtant tenté, mais ils n'ont nullement réussi à satisfaire la raison, et la preuve, c'est qu'aujourd'hui le problème se pose tout aussi insoluble qu'il le fut jamais. Leurs raisonnements se réduisent à peu près à cette affirmation que Dieu n'est pas l'auteur du mal et qu'il ne peut pas l'être ; Arnobe ajoute même qu'il faut se contenter de cette assertion, parce qu'une preuve est impossible à fournir [2]. Mais, si le mal ne vient pas de Dieu, où en chercher la cause première ? Justin l'attribue à la méchanceté des démons, à qui Dieu a permis d'éprouver les hommes par la souffrance [3] ; Athénagore, au contraire, à la négligence des anges dans l'accomplissement de leurs fonctions [4]. Tertullien, qui distingue déjà entre le mal moral, *malum culpæ seu delicti,* et le

[1] *Tertullien*, Adv. Marcion., lib. II, c. 5.
[2] *Clément d'Alexandrie*, Strom., lib. VII, c. 2.— *Origène,* Contra Celsum, lib. VI, c. 55. — *Arnobe*, Adv. Gentes, lib. II, c. 45-46.
[3] *Justin,* Apol. II, c. 7.
[4] *Athénagore*, Legat., c. 25.

mal physique, *malum supplicii seu pœnæ*, déclare que le diable est l'auteur du premier et que le mal physique est envoyé de Dieu comme châtiment du mal moral [1]. Tel était aussi, à ce qu'il semble, l'opinion d'autres docteurs pour qui tous les désordres du monde matériel, la fureur des éléments, la férocité des animaux sauvages, le poison même des plantes vénéneuses ne sont que des suites du péché d'Adam [2]. L'évêque Cyprien pensait, au contraire, que s'il y a du mal dans le monde, c'est uniquement parce que celui-ci commence à vieillir [3]. Origène, qui s'est tant donné de peine pour justifier la Providence et la bonté de Dieu, émet une autre hypothèse. Selon lui, le mal physique est le juste châtiment de péchés commis dans une existence antérieure et un moyen d'amendement. Quant au mal moral, il a sa source dans la liberté des créatures raisonnables, liberté que Dieu ne pourrait leur ravir sans altérer leur nature, sans rendre impossibles la vertu et l'imputation. Le mal arrive donc non par la volonté, mais avec la permission de Dieu, qui fait tourner au bien général de l'espèce les actes les plus pervers de l'individu [4].

[1] *Tertullien*, Adv. Marc., lib. II, c. 14 : Nos adhibitâ distinctione separatis malis delicti et malis supplicii, malis culpæ et malis pœnæ, suum cuique parti defendimus auctorem. Malorum quidem peccati et culpæ diabolum, malorum verò supplicii et pœnæ Deum creatorem. — Cf. *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 48, I, art. 5 : Omne malum in rebus voluntariis consideratum est pœna vel culpa ; — qu. 49, art. 2 : Ad ordinem universi pertinet ordo justitiæ, qui requirit, ut peccatoribus pœna inferatur : et secundùm hoc Deus est auctor mali, quod est pœna, non autem mali quod est culpa.

[2] *Théophile*, Ad Autolyc., lib. II, c. 17. — *Tatien*, Orat. contra Græc., c. 12. — *Augustin*, Opus imperf. contra Jul., lib. V, c. 8.

[3] *Cyprien*, Epist. LXVIII ad Demetrianum, dans ses Opera, p. 198 : Dixisti per nos fieri, et quòd nobis debeant imputari omnia ista, quibus nunc mundus quatitur et urgetur, quòd dii vestri a nobis non colantur. Quà in parte (quia ignarus divinæ cognitionis, et veritatis alienus es) illud primo in loco scire debes, senuisse jam mundum, non illis viribus stare, quibus priùs steterat, nec vigore et robore eo valere quo antea prævalebat.

[4] *Origène*, Contra Celsum, lib. IV, c. 66 ; De principiis, lib. III, c. 2 ; In Num. homil. XIV.

Cette opinion, que le mal arrive par la permission (συγχώρησις) de Dieu, était fort répandue dans l'Église grecque [1], tandis que, dans l'Église latine, on croyait plutôt à un concours de la volonté divine avec la volonté humaine. Augustin cependant est d'avis que Dieu a permis le mal afin d'établir un contraste salutaire, et que tout en prévoyant le péché, il ne l'a pas empêché, afin de manifester sa justice par le châtiment de la faute [2]. Cette théorie sacrifie complétement la bonté de Dieu à sa justice, car personne n'admettra avec l'évêque d'Hippone qu'il vaut encore mieux être éternellement misérable que de n'être pas. N'est-il pas évident d'ailleurs que si le mal existe pour que Dieu ait l'occasion de manifester sa justice, le pécheur cesse d'être le but de sa propre existence et devient tout simplement un moyen dont l'Être suprême se sert pour l'éducation morale de ses élus? La raison n'est pas plus satisfaite de la réponse faite par Augustin à l'objection, que si l'homme avait été placé par son créateur à un plus haut degré de perfection, il n'aurait pas abusé de sa liberté. La diversité, dit-il, constitue la perfection de l'ensemble ; il était donc nécessaire, pour que l'univers fût parfait, qu'il y eût des méchants [3]. Les Scolastiques ont adopté pourtant cette étrange doctrine [4], qui ne tend à rien moins qu'à faire de Dieu l'auteur du mal. Il est vrai qu'ils reculent devant la conséquence des prémisses qu'ils posent et qu'ils soutiennent, comme l'avaient fait avant eux

[1] *Clément d'Alexandrie,* Stromat., lib. IV, c. 11-12.— *Titus de Bostra*, Contra Manich. lib. II, dans les Antiq. lection. de *Canisius*, édit Basnage, T. I, p. 105. — *Basile*, In Hexaem. homil. II, c. 4, 5.— *Chrysostôme,* In II Tim. homil VIII, c. 4.

[2] *Augustin*, De civitate Dei, lib. XXII, c. 1; Enchiridion, c. 3, 11, 26-27, 104, etc.; Epist. CCLXV, c. 2; De Genesi ad liter., lib. XI, c. 7, 8.

[3] *Augustin*, De Genesi ad liter., lib. XI, c. 7 et suiv. ; De libero arbitrio, lib. III, c. 9.

[4] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 48, 49. — *Hugues de S. Victor,* Summa, tract. I, c. 12-13.

Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Athanase, Grégoire de Nysse, Basile, Augustin, Scot Érigène [1], que le mal n'est pas une substance, qu'il n'est pas quelque chose de réel, de positif, qu'il est une pure négation, une privation du bien et un manque de rectitude, d'où ils concluent qu'on ne doit pas chercher une cause au mal, qui consiste, non en ce qu'il est, mais en ce qu'il n'est pas [2]. Cette opinion, déjà combattue par Hermogène, puis par Duns Scot et son école [3], l'a été de nouveau et avec plus de talent, dans les temps modernes, par le philosophe Bayle († 1706), qui souleva une longue controverse en soutenant qu'il est impossible de réfuter d'une manière satisfaisante le dualisme manichéen, et que, sans l'hypothèse de deux principes ennemis, la raison ne peut ni expliquer l'origine du mal, ni concilier le mal physique ou moral avec la bonté de Dieu [4]. Le célèbre sceptique rencontra d'ardents adversaires, parmi lesquels se distinguèrent Le Clerc,

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 27. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. IV, c. 13. — *Origène*, In Joann. tom. II, c. 7 : ἐναντίον τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν, καὶ ἐναντίον τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν· οἷς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὸ κακὸν οὐκ ὄν. — *Athanase*, Contra Gentes, c. 6, 7. — *Grégoire de Nysse*, Oratio catech., c. 5-6. — *Basile*, In Hexaem. homil. II, c. 4. — *Augustin*, De civ. Dei, lib. XI, c. 9 : Mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit. — *Scot Érigène*, De prædestinatione, c. 10, § 3 : Omne igitur malum aut peccatum est, aut pœna peccati : quæ duo si nulla ratio vera sinit Deum præscire, quantò magis prædestinare, quis audeat dicere, nisi e contrario ? Quid enim ? numquid possumus rectè sentire de Deo... eorum quæ nec ipse est, nec ab eo sunt, quia nihil sunt, præscientiam seu prædestinationem habere ?... § 4 : Quis non videat... quod dicitur peccatum, ejusque consequentias in morte atque miseriâ constitutas, non aliud esse, quàm integræ vitæ beatæque corruptiones : ita ut singula singulis opponantur, integritati quidem peccatum, vitæ mors, beatitudini miseria ? Illa sunt, ista penitus non sunt, etc.

[2] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 48, art. 3 : Nihil potest esse per suam essentiam malum. Omne ens, in quantum est ens, bonum est, et malum non est nisi in bono ut in subjecto.

[3] *Tertullien*, Adv. Hermogen., c. 15. — *Duns Scot*, In IV lib. Sentent., lib. II, dist. 37, c. 1.

[4] France protestante, art. *Bayle*.

Jaquelot († 1708), Jurieu († 1713), La Placette († 1718)[1], King († 1729)[2] et le plus illustre de tous, Leibnitz († 1716), qui publia à cette occasion sa *Théodicée*, où, partant du principe que Dieu se suffit à lui-même et ne produit rien hors de lui sans une raison suffisante, il en conclut que, puisqu'il a créé le monde, il faut qu'il ait jugé meilleur de communiquer sa bonté par la création, et qu'entre tous les mondes possibles qu'il conçut dans son intelligence souveraine, sa sagesse et sa bonté ont dû nécessairement choisir le meilleur. Or ce meilleur des mondes possibles cesserait de l'être si l'on en ôtait le mal, puisqu'alors il ne serait plus le même que celui que Dieu a choisi. Leibnitz distingue d'ailleurs un triple mal : le mal métaphysique, provenant de la limitation nécessaire des êtres finis ou de l'imperfection naturelle des êtres créés; le mal moral, résultant de la violation de la loi divine, et le mal physique, produit des forces de la nature[3]. Cette doctrine fut vivement critiquée[4]; mais, d'un autre côté, la tentative de Leibnitz pour justifier la Providence provoqua un grand nombre de travaux semblables[5]. Au jugement de Kant, aucune de ces théodicées n'a tenu ce qu'elle promettait; les objections subsistent dans toute leur force, et la justification de la Providence ne sera jamais présentée d'une manière satisfaisante par la raison spéculative, parce que celle-ci est incapable de se rendre

[1] Voy. ces noms dans la France protestante.

[2] *King,* De origine mali, Lond., 1702, in-4°.

[3] *Leibnitz*, Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Amst., 1710, in-8°.

[4] *Baumeister*, Historia doctrinæ rec. controversæ de mundo optimo, Goerl., 1741, in-4°.

[5] Voir, entre autres, *Bilfinger*, De origine et permissione mali, Francof., 1724, in-8°. — *Villaume*, Ueber den Ursprung und die Absichten des Uebels, Leipz., 1784-87, 3 vol. in-8°. — *Wagner*, Theodicee, Bamb., 1809, in-8°. — *Sigwart*, Das Problem des Bösen oder die Theodicee, Tüb., 1840, in-8°.

compte des rapports du monde phénoménal avec les vues de la souveraine sagesse [1]. Tout ce qu'on a publié depuis sur cette importante question tend à confirmer les conclusions du philosophe de Königsberg [2].

[1] *Kant*, Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, dans le Berlin. Monatsschrift, septembre 1791.

[2] Voy., par exemple, l'explication sur l'existence du mal physique et du mal moral proposée par *Nitzsch*, System der christlichen Lehre, 6e édit., Bonn, 1851, § 88 : Die göttliche Zulassungen und Zufügungen des reinen Uebels, nämlich des natürlichen, lernen wir von der Erlösung aus als Erhaltungen und Wohlthaten, als Reactionen gegen das Böse der Lust und als Medium der Offenbarung des übernatürlichen Guten erkennen. Das sittliche Uebel aber ist in seiner Möglichkeit das natürliche Gute, in seiner wircklichen Erscheinung als Aeusseres eine Entgegenwirkung gegen das Böse des Innern, in seiner innern Wirklichkeit endlich wiewohl verdammlich doch durch die Macht des Erlösers aufgehoben, also schlechthin überwindlich sowie an sich grundlos. Diess sind die wesentlichen Gedanken einer Theodicee.



CHAPITRE II.

ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE.

---

§ 10.

L'image de Dieu.

Chemnitz, De imagine Dei in homine, Witt., 1578, in-4°. — *Wernsdorf*, De reliquiis imagin. divin., Witt., 1720, in-4°. — *Cotta*, De rectitudine hominis primævà, Tüb., 1753, in-4°. — *Körner*, De imagine divinà, Wittenb., 1768, in-4°. — *Schott*, De cognatione hominis cum Deo, Jenæ, 1812, in-4°. — *Staudenmaier*, Die Lehre vom göttlich. Ebenbild, dans le Tübing. Quartalschrift, an. 1830, cah. 1. — *Thoden van Velzen*, De hominis cum Deo similitudine, Gron., 1835, 2 part., in-8°.

La Genèse, dans son premier chapitre ou dans le fragment appelé des Élohim, enseigne que l'homme fut créé à l'image et à la ressemblance de Dieu [1]; mais elle ne nous apprend pas d'une manière précise en quoi consiste ce privilége. Les opinions les plus divergentes ont donc régné dans l'Église jusqu'à Augustin, sans qu'on ait songé d'ailleurs à fixer la doctrine sur ce point. Justin, Lactance et l'auteur inconnu

[1] Gen. I, 26 : בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ, trad. par la Septante : κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν.

des Clémentines [1], qui n'excluaient pas de la notion de Dieu toute idée de corps, croyaient à une ressemblance corporelle entre Dieu et l'homme. Cette hypothèse était si choquante, qu'elle fut abandonnée par Tertullien lui-même, lequel, distinguant entre l'image et la ressemblance, rapportait celle-ci à l'immortalité de l'âme, à la raison, à la liberté, et celle-là à une effigie, c'est-à-dire à une ressemblance corporelle, non pas avec le Dieu suprême, mais avec le Logos, comme il le dit en termes exprès [2]. Irénée [3] voyait également l'image de Dieu ou du Logos dans le corps de l'homme, et sa ressemblance dans les facultés de l'âme humaine. Plus exercés à la réflexion philosophique, les Pères alexandrins, qui se faisaient d'ailleurs une idée plus haute et plus juste de Dieu, comprirent fort bien que l'image d'un être essentiellement spirituel ne pouvait se réfléchir que dans la nature morale et intellectuelle de la créature, et ils firent prédominer dans l'Église l'idée que la ressemblance de l'homme avec Dieu consiste dans la liberté, la moralité, la raison. Ils distinguaient, il est vrai, comme Tertullien et tous les Pères — à l'exception de Cyrille d'Alexandrie, qui tenait les deux mots pour synonymes [4], — entre l'image (εἰκών) et la ressemblance (ὁμοίωσις); mais ils rapportaient l'une et l'autre à l'âme immatérielle et enseignaient que l'image divine se réflète dans les facultés naturelles qui font de l'homme un être raisonnable et libre, tandis que la ressemblance avec Dieu ne s'acquiert que par des

[1] *Justin,* Fragm. de resurrect., c. 7. — *Lactance*, Instit. div., lib. II, c. 10. — Clementis homil. XI, c. 4.

[2] *Tertullien*, De resurrect., c. 6; De baptismo, c. 5; De carne Christi, c. 6; Adv. Marc., lib. II, c. 5; V, c. 8.

[3] *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 6, § 1 : Imaginem habens in plasmate, similitudinem verò assumens per Spiritum. Cf. *Ibid.*, lib. IV, c. 38, § 4.

[4] *Cyrille d'Alexandrie,* Contra Anthropomorph., c. 5.

efforts persévérants pour arriver à la perfection morale, dont Jésus-Christ est le plus excellent modèle [1].

Ce sentiment fut adopté par la plupart des Pères grecs [2] et par plusieurs Pères latins [3]. Augustin, par exemple, s'exprime, à peu de chose près, de même que les docteurs alexandrins. Il nie toute ressemblance corporelle et trouve l'image de Dieu dans l'âme raisonnable et dans la domination sur les animaux [4]. C'est aussi dans l'empire exercé par l'homme sur les choses créées que Chrysostôme [5], Isidore de Péluse [6], Diodore de Tarse [7], avec toute l'École d'Antioche [8], font consister cette image, que Pélage et Céleste plaçaient dans la raison et la liberté morale. Sur ce point, ces derniers étaient d'accord avec la majorité des Pères grecs et même avec leur illustre adversaire; mais ils s'écartaient de l'opinion dominante en ce qu'ils niaient que le corps des protoplastes n'eût point été soumis à la mort s'ils n'avaient point péché [9], et surtout en contestant la perfection morale du premier

[1] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. II, c. 19, 22; VI, c. 14.— *Origène*, Contra Celsum, lib. VI, c. 63; De principiis, lib. III, c. 6; IV, c. 37; In Genes. homil. I, c. 13. — *Athanase*, Orat. contra Gentes, c. 2.

[2] *Grégoire de Naziance*, Orat. XXXVIII, c. 11 et suiv. — *Grégoire de Nysse*, Oratio I in verba : Faciamus hominem, in Opp. T. I, p. 143. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. IV, c. 18; XIV, c. 10.— *Jean Damascène*, De fide orthod., lib. II, c. 12 : Τὸ μὲν κατ' εἰκόνα τὸ νοερὸν δηλοῖ καὶ αὐτεξούσιον· τὸ δὲ καθ' ὁμοίωσιν τὴν τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ δυνατὸν ὁμοίωσιν.

[3] *Ambroise*, In hexaem., lib. VI, c. 8, § 45 : Non ergo caro potest esse ad imaginem Dei, sed anima nostra, quæ libera est.— *Hilaire*, Tractat. in ps. CXVIII, lit. 10, § 7. — *Gennadius*, De dogmat. eccles., c. 55.

[4] *Augustin*, De Trinitate, lib. XII, c. 7, § 12 : Non secundùm formam corporis homo factus est ad imaginem Dei, sed secundùm rationalem mentem; — De civit. Dei, lib. XIII, c. 24, § 2.

[5] *Chrysostôme*, In Genes. homil. VIII, c. 3; XXI, c. 2.

[6] *Isidore de Péluse*, Epistol. lib. III, epist. 95.

[7] *Diodore de Tarse*, cité par *Théodoret*, Quæst. in Genesin, c. 20.

[8] *Théodoret*, In I Cor., c. 11, § 7; In Genes., c. 20.

[9] *Augustin*, Opus imperfect. contra Julian., lib. I, c. 67; De Trinitate, lib. XII, c. 12; XIII, c. 15; De peccator. merit. et remissione, lib. I, c. 5; De gestis Pelagii, c. 11, § 23.

homme. Cette opinion pourtant n'était pas nouvelle; elle pouvait s'appuyer sur l'autorité de quelques-uns des plus anciens Pères, de Théophile, par exemple, qui compare Adam sortant des mains du créateur à un enfant dans l'âge le plus tendre [1]; d'Irénée, qui affirme que la créature étant toujours moins parfaite que le créateur, l'homme, par cela même qu'il était une créature, était fort loin de la perfection [2], mais qu'il devait croître, se développer, se fortifier et arriver graduellement à la gloire et à la contemplation de Dieu; de Clément d'Alexandrie et d'autres docteurs de l'Église, qui considéraient aussi l'état primitif de l'homme comme le point de départ de son futur développement [3].

Les Pélagiens soutenaient donc qu'Adam et Ève seraient morts, lors même qu'ils n'auraient pas péché; ils niaient la justice et la sainteté originelles; ils affirmaient que les protoplastes avaient été créés *virtutis et vitii expertes*, capables de vertu et de vice comme tous leurs descendants; en un mot, ils n'attribuaient à Adam d'autre avantage que celui d'avoir été placé sur la terre en pleine possession de sa raison et de n'avoir point reçu de mauvais exemples. Ils admettaient donc un état d'innocence, mais non pas un état de perfection, comme le faisait Augustin [4], dont les idées, souvent étranges, furent adoptées par les Scolastiques.

Ces derniers, maintenant la distinction entre l'image et la ressemblance, faisaient consister la première dans la rai-

[1] *Théophile*, Ad Autol., lib. II, c. 25 : Ὁ Ἀδὰμ ἔτι νήπιος ἦν, διὸ οὔπω ἠδύνατο τὴν γνῶσιν κατ' ἀξίαν χωρεῖν.

[2] *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 38, § 1, 3.

[3] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. IV, c. 25; VI, c. 12. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XXXVIII, c. 12. — *Denis d'Alexandrie*, cité par *Nicétas*, Catena in Job., dans les Reliquiæ sacræ de *Routh*, Oxford, 1846-48, 5 vol. in-8°, T. IV, p. 393 et suiv.

[4] *Augustin*, De peccat. merit. et remissione, lib. I, c. 2, 37; II, c. 22; Opus imperf. contra Julian., lib. II, c. 7; III, c. 147; V, c. 5-10; VI, c. 8.

son, la liberté de la volonté et les facultés intellectuelles; la seconde dans l'innocence et la justice, ou, en d'autres termes, dans l'accord de la volonté humaine avec la volonté divine, accord qui, même dans l'état d'innocence, ne pouvait s'établir que sur l'amour de Dieu [1] avec le secours de la grâce divine. Ils s'entendaient sur ce point, mais ils se divisaient sur la question de savoir si les protoplastes avaient été créés dans cet état de justice ou de ressemblance avec Dieu, ou bien seulement *in puris naturalibus*, c'est-à-dire à l'image de Dieu comme êtres libres et raisonnables. La question était importante, puisque — nous venons de le dire, — dans l'opinion des Scolastiques, comme dans celle d'Augustin [2], la raison et la liberté dont l'homme avait été doué par son créateur n'auraient pas suffi pour le porter au bien et lui inspirer l'horreur du mal, si Dieu n'y avait ajouté sa grâce; elles seraient restées virtuelles en lui, sans jamais devenir actives. Pierre Lombard [3] pense qu'Adam fut créé *in puris naturalibus*, et son sentiment fut suivi par beaucoup de docteurs [4], qui affirment qu'il reçut plus tard le don surnaturel de la grâce, *donum supernaturale;* que ce don opéra en lui une justice surajoutée, *justitia superaddita*, consistant dans la foi et la vertu, et qu'il fut mis par là en état de faire ce qui est agréable à Dieu. Thomas d'Aquin, au contraire, admettait qu'Adam fut créé avec la justice originelle [5], tout en

[1] *Lombard*, Sentent., lib. II, dist. 16. — *Hugues de Saint-Victor*, De sacrament., lib. I, pars 6, c. 2. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 95, art. 1. — Cf. *Hasse*, Anselmi Cantuar., De imagine Dei doctrina, Lips., 1835, in-8°.

[2] *Augustin*, De civit. Dei, lib. XIV, c. 27 : Bene vivere sine adjutorio Dei, etiam in Paradiso non erat in potestate.

[3] *Lombard*, Op. cit., lib. II, dist. 24.

[4] *Alexandre de Halès*, Summa, P. II, qu. 96. — *Bonaventure*, Sentent., lib. II, dist. 29, art. 2, qu. 2.

[5] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 95, art. 1 : Quidam dicunt, quòd primus

reconnaissant d'ailleurs, qu'il perdit ce don divin par sa chute, qui ne le dépouilla pas seulement du don surnaturel, de la *gratia gratum faciens*, mais qui porta le trouble dans sa nature spirituelle, en affaiblissant ses facultés intellectuelles, en détournant sa volonté du bien et en donnant la prépondérance à sa nature physique. C'est ce désordre produit par le péché d'Adam que les Thomistes appellent la concupiscence [1], à l'instar d'Augustin, avec qui ils s'accordent généralement aussi à enseigner que l'homme est incapable par lui-même de faire le bien. Mais les Scotistes ne partagent point cette opinion. Ils ne croient pas que la nature humaine en elle-même ait souffert de la chute ; ils n'admettent point que la concupiscence soit autre chose qu'un instinct naturel, et ils soutiennent qu'elle ne devient péché qu'en tant qu'elle domine la volonté et l'entraîne dans les excès du libertinage. Le seul effet de la désobéissance des protoplastes a été la perte de la grâce divine, qui tenait en bride la concupiscence [2]. Les Scotistes attribuaient donc à l'homme une entière liberté, et ils enseignaient qu'il peut observer la loi divine sans avoir besoin de la grâce, laquelle n'a point, selon eux, à restaurer dans les descendants d'Adam la liberté de la volonté que l'homme n'a jamais perdue, mais se borne à les guider et à les soutenir dans la voie du bien.

homo non fuit creatus in gratiâ, sed postmodum gratia fuit sibi collata, antequam peccasset... Sed quòd fuerit conditus in gratiâ, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in quâ Deus hominem fecit. — Cf. *Anselme*, De concept. virg., c. 1 : Adam et Eva originaliter, hoc est, in ipso sui initio, mox ut homines exstiterunt, sine intervallo justi simul fuerunt.

[1] *Thomas d'Aquin*, Prima secundæ, qu. 82, art. 3 : Privatio originalis justitiæ est formale in peccato originali. Omnis autem alia inordinatio virium animæ se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Quæ quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter defectus originalis justitiæ.

[2] *Duns Scot*, Sentent., lib. II, dist. 29.

C'est au système des Scotistes que l'Église romaine a donné la préférence. Elle enseigne encore aujourd'hui que l'homme, qui avait été créé immortel et impassible quant au corps, et formé à l'image et à la ressemblance de Dieu quant à l'âme ; qui avait reçu du Créateur le libre arbitre, la domination sur les animaux et le don admirable de la justice originelle, perdit par son péché une partie de ses glorieux avantages ; qu'il fut dépouillé de l'immortalité et de la justice originelle, dons magnifiques de la grâce divine ; mais qu'il a conservé au moins ses facultés naturelles et en partie son libre arbitre [1]; qu'il ne lui est même pas impossible de reconquérir par la pratique de la vertu les privilèges dont il a été justement privé en punition de son péché.

D'après le système protestant, au contraire, la justice d'Adam ou l'image de Dieu en l'homme n'était point un simple don, un pur accident, comme l'affirme Thomas d'Aquin [2], mais quelque chose de naturel ou plutôt d'inhérent à la nature humaine de manière pourtant à pouvoir s'en détacher, comme cela eut lieu par la chute [3]. Elle consistait dans

[1] Concil. Trident., Sess. V, decret. 1, c. 1. — Catech. rom. P. I, c. 1, qu. 46 : — (Deus) ex limo terræ hominem sic corpore affectum effinxit, ut non quidem natura ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eum ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit : omnes præterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiæ admirabile donum addidit, ac deinde cæteris animantibus præesse voluit. — *Bellarmin*, De gratiâ primi hominis, c. 5 . Quare non magis differt status hominis post lapsum Adæ a statu ejusdem in puris naturalibus, quàm differt spoliatus a nudo.

[2] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu 95, art. 1.

[3] *Luther*, In Genes., c. 3 . Quare statuimus, justitiam non esse quoddam donum, quod ab extra accederet separatumque a naturâ hominis, sed fuisse verè naturalem, ut naturæ Adæ esset diligere Deum, credere Deum, cognoscere Deum. — *Hollaz*, Ouv. cité, p. 477 : Imago Dei, non quidem naturam primi hominis per modum partis essentialis constituit, neque ex naturâ ejusdem per se et necessariò velut proprium inseparabile emanavit : attamen naturalis fuit, quia per creationem cum ipsâ hominis naturâ esse cœpit, etc.

l'amour de Dieu et dans l'obéissance à sa volonté [1]. Les anciens docteurs luthériens combattirent donc, d'un côté, les Synergistes, qui acceptaient la doctrine du *status purorum naturalium* et se rapprochaient par là du catholicisme, ainsi que Calov le leur reprocha durement [2]; de l'autre, Mathias Flacius, qui soutenait que l'image de Dieu constitue la substance même de l'homme, et n'est pas un accident, naturel ou extraordinaire [3]. Cette dernière opinion, qui rendait incompréhensible la perte de l'image de Dieu, aucun être ne pouvant être privé de ce qui est essentiel à sa nature sans que cette nature cesse d'exister, fut rejetée par l'Église protestante, comme le fut aussi celle d'André Osiander († 1552), qui croyait que l'image de Dieu est le type idéal d'après lequel l'homme a été créé et qui la cherchait dans le corps [4].

Il serait inutile de nous étendre davantage sur des opinions particulières qui ont eu sans doute leurs adhérents, mais qui sont oubliées depuis longtemps. Il en est cependant une assez étrange pour que nous ne la passions pas sous silence. C'est celle de quelques Pères de l'École d'Antioche, de Théodoret, entre autres, qui soutenait qu'Ève n'avait point été créée à l'image de Dieu [5]. Tel était aussi le sentiment des Encratites et des Sévériens dans l'ancienne Église [6], et tel est encore de nos jours celui des Sociniens [7], qui font, il est vrai, consister

[1] Apologia Confess. August., p. 52 : Propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere præcepta Dei, quid aliud est quàm habere justitiam originis ?

[2] *Calov*, Harmonia Calixtino-papistica, c. 2; Consensus repetitus, punct. 42-57.

[3] *Flacius*, Demonstrationes evidentissimæ doctrinæ de essentiâ imaginis Dei et diaboli, Basil., 1570, in-8°. — Cf. La préface mise par *Musæus* en tête du Clavis Scripturæ sacræ, de *Flacius*, édit. de Iéna, 1674.

[4] *Osiander*, De imagine Dei, Regiom., 1550, in-8°.

[5] *Théodoret*, In I Cor., cap. 11, § 7.

[6] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. IV, c. 29. — *Épiphane*, Hæres. XLV., c. 2.

[7] *Socin*, De statu primi hominis ante lapsum, Racov., 1609, in-4°. — Cf. Catech. Racov., qu. 42, 45.

uniquement cette image dans la domination sur les animaux, ou, en d'autres termes, dans la supériorité de l'intelligence humaine, parce que, disent-ils, si l'homme avait été créé saint, il n'aurait pas péché.

Ces idées se sont répandues peu à peu dans l'Église et ont trouvé accès même auprès de quelques Supranaturalistes qui réduisent l'image de Dieu à une plus grande vivacité du sentiment religieux, à une certaine supériorité des facultés de l'âme dont Adam aurait joui dans l'état d'intégrité ou d'innocence où il vécut avec la chute [1]. Les Rationalistes, sans nier précisément ce dernier point, soutiennent que l'homme ne naît pas, mais qu'il doit devenir semblable à Dieu [2].

§ 11.

Le péché originel.

G. Calixte, Tract. diversi de peccato, Helmst., 1659, in-4°. — *Walch*, De Pelagianismo ante Pelagium, Jenæ, 1783, in-4°. — *Horn*, Commentatio de sententiis eorum Patrum, quorum auctoritas ante Augustinum plurimùm valuit de peccato originali, Gott., 1801, in-4°. — *Chenevière*, Du péché originel, Gen., 1830, 2 vol. in-8°. — *Krabbe*, Die Lehre von der Sünde und von dem Tode, Hamb., 1836, in-8°. — *J. Müller*, Die christliche Lehre von der Sünde, Bresl., 1839-44, 2 vol. in 8°. — *Bretschneider*, Was lehren die ältesten Kirchenväter über die Entstehung der Sünde und des Todes, dans ses Oppositions-Schriften, T. VIII, n° 3, et Die Grundlage des evangelisch. Pietismus oder die Lehre vom Adams Fall, etc., Leipz., 1833, in-8°. — *Tholuck*, Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, 6e édit , Hamb., 1838, in-8°.

Les Pères de l'Église admettaient deux manières d'interpréter le récit de la chute de nos premiers parents, et l'on

[1] *Reinhard*, Ouv. cité, § 72 : Imago Dei latè dicta est ea primorum hominum præstantia, quæ ratione et arbitrio continebatur ; strictè dicta, erat præstantia animi ejusque facultatum hominibus primis in statu innocentiæ propria.

[2] *Henke*, Lineam. institut. fid. christ., p. 86 : Homo similis Deo haud nascitur, sed fit.

comprend qu'ils arrivaient à des résultats différents, selon qu'ils préféraient l'interprétation littérale ou l'interprétation allégorique. Tous, ou presque tous, s'accordaient pourtant à faire consister le péché d'Adam dans sa désobéissance aux ordres de Dieu [1], mais ils variaient dans leurs opinions sur les suites de cette désobéissance. La plupart, prenant l'histoire de la chute à la lettre, voyaient le diable sous la figure du serpent qui séduisit Ève [2]. Cette explication, qui s'appuyait sur Sap. II, 24, fut rejetée par les partisans de l'interprétation allégorique pour qui, comme pour Philon [3], le serpent tentateur n'était que le symbole de l'instinct sexuel trop tôt éveillé chez Adam et Ève. Telle était notamment la croyance de Clément d'Alexandrie [4], d'Ambroise de Milan [5], des Encratites [6], des Manichéens [7], qui condamnaient en conséquence le mariage, et des Cathares du moyen âge [8], croyance qui plus récemment a trouvé encore des défenseurs dans le fameux Agrippa de Nettersheim, entre autres, et le licencieux Beverland († vers 1712) [9]. Origène, qui croyait à la préexistence des âmes, appliquait le récit mosaïque, non pas à la chute d'Adam et

[1] *Théophyle*, Ad Autol., lib. II, c. 25 : Οὐχ, ὡς οἴονται τινες, θάνατον εἶχε τὸ ξύλον, ἀλλ' ἡ παρακοή.

[2] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 88, 103. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 23, 24. — *Tertullien*, Adv. Marc., lib. II, c. 7. — *Lactance*, Instit. div., lib. II, c. 12-13. — *Augustin*, De Genesi ad lit., lib. XI, c. 27-29.

[3] *Philon*, De mundi opific., dans ses Opp., T. I, p. 36.

[4] *Clément d'Alexandrie*, Cohort. ad Gentes, c. 11; Stromat., lib. III, c. 17; II, c. 19.

[5] *Ambroise*, De paradiso, c. 2.

[6] *Clément d'Alexandrie*, Strom., lib. III, c. 12-13.

[7] *Beausobre*, Hist. de Manichée, Amst., 1734-39, 2 vol. in-4°, T. II, p. 459.

[8] *Eckbert*, Sermo V adv. Catharorum errores, dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. XXIII, p. 600 et suiv.

[9] *Agrippa*, Disp. de origine peccati, dans ses Opera, Lyon, 1550, 3 vol. in-8°, T. II, p. 553.— *Beverland*, Peccatum originale κατ' ἐξοχήν sic dictum, Eleuther., 1678, in-8°.

d'Ève, mais à la catastrophe qui précipita la race humaine du troisième ciel ou du Paradis sur la terre, et il entend par les habits de peau dont les protoplastes furent revêtus leur changement d'êtres spirituels en êtres corporels [1]. Nous savons déjà que certains Gnostiques considéraient, au contraire, la chute comme un véritable affranchissement (*Voy.* 1re Partie, § 25). De nos jours même, les théologiens ne sont point encore parvenus à se mettre d'accord sur l'origine, le sens, le but du récit mosaïque. Les uns le tiennent pour historique, tout en avouant qu'il a été embelli par l'imagination orientale, tandis que d'autres n'y voient qu'un mythe soit historique, soit philosophique, la tentative d'un ancien sage pour expliquer l'origine du mal dans le monde [2].

Au reste, quelle que fût l'interprétation qu'ils préférassent, tous les anciens docteurs de l'Église admettaient que nos premiers parents s'étaient laissés séduire par le diable et avaient péché en désobéissant au commandement de Dieu, et tous, ou presque tous, enseignaient qu'ils avaient été punis de leur transgression par le bannissement du paradis et par la mort. Cependant, comme la plupart des Pères ne croyaient pas qu'Adam eût été créé immortel, mais que, dans leur sentiment, l'immortalité aurait été la récompense de son obéissance, de même que la mort fut le châtiment de son péché [3], les opinions

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. IV, c. 40. — *Photius*, Biblioth., cod. 234 et 293.

[2] *Less*, Ueber die Religion, Gött, 1796, 3 vol. in-8°, T. I, p. 338. — *Schelling*, Antiquissimi de primâ majorum humanorum origine philosophematis Gen. III explicandi tentamen, Tüb., 1792, in-8°.

[3] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 5 : Οὐδὲ μὴν ἀθάνατον χρὴ λέγειν ψυχήν· ὅτι εἰ αθάνατος ἐστι, καὶ ἀγέννητος δηλαδή. — *Tatien*, Orat. contra Græcos, c. 13 : Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν, θνητὴ δέ· ἀλλὰ δύναται ἡ αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν. — *Théophile*, Ad Autol., lib. II, c. 27 : Μέσος ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει, οὔτε θνητὸς ὁλοσχερῶς, οὔτε ἀθάνατος τὸ καθόλου, δεκτικὸς δὲ ἑκατέρων. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 3. — *Lactance*, Instit. div.,

variaient sur la signification du mot de mort. Ainsi les Pères alexandrins pensaient que, dans Rom. v, 2, l'apôtre Paul n'entend pas parler de la mort physique, conséquence nécessaire de la naissance, mais de la mort spirituelle [1], et, d'un autre côté, loin de regarder la mort comme un châtiment infligé au pécheur par la vengeance céleste, plusieurs Pères grecs, Irénée, Novatien, Méthodius, Grégoire de Naziance, Basile, Grégoire de Nysse [2], la tenaient pour un bienfait, en tant qu'elle nous délivre du mal par la dissolution de notre corps. Ils s'éloignaient ainsi considérablement de la théorie qui prévalut en Occident, et ils s'en écartaient bien plus encore sur la question de la transmission et de l'imputation du péché d'Adam [3].

lib. VII, c. 5. — *Ambroise*, De paradiso, c. 7. — *Augustin*, De civit. Dei, lib. XIII, c. 15. — *Chrysostôme*, In cap. III Genes., homil. XVII, c. 9.

[1] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. III, c. 9. — *Origène*, Comment. in Matt., tom. XIII, c. 9; In Epist. ad Roman., lib. V, c. 1 et suiv.

[2] *Irénée*, Adv. hæres, lib. III, c. 23, § 6 : Ejecit eum de paradiso, non invidens ei lignum vitæ, quemadmodum quidam audent dicere, sed miserans ejus, ut non perseveraret semper transgressor, neque immortale esset, quod esset circa eum peccatum et malum interminabile. Prohibuit autem ejus transgressionem interponens mortem et cessare faciens peccatum, finem inferens ei per carnis resolutionem : uti cessans aliquando homo vivere peccato, inciperet vivere Deo. — *Novatien*, De Trinit., c. 1. — *Photius*, Biblioth., cod. 235. — *Grégoire de Naziance*, Homil. XXXVIII, c. 12. — *Basile*, Homil. quòd Deus non est auctor malorum, c. 7. — *Grégoire de Nysse*, Orat. catech., c. 8.

[3] La doctrine de l'imputation du péché d'Adam était déjà répandue, du temps de Jésus, dans les écoles juives. Voy. *Schöttgen*, Horæ hebraicæ et talmudicæ, Dresde, 1742, in-4°, p. 513; *Stäudlin*, Lehrbuch der Dogmatik, Gött., 1809, in-8°, p. 312. On comprend donc que le disciple de Gamaliel l'ait admise, tandis que les Chrétiens hellénistes ne l'acceptèrent pas. L'École d'Antioche l'attaqua avec autant de vigueur que celle d'Alexandrie. Voy. *Théodore de Mopsueste*, cité par *Marius Mercator*, édit Baluze, p. 342 : Mirabilis peccati originalis assertor, quippe qui in divinis Scripturis nequaquam fuerit exercitatus,..... novissimè in hanc dogmatis recidit novitatem, quâ diceret, quòd in irâ atque furore Deus Adam mortalem esse præceperit, et propter ejus unum delictum cunctos etiam necdum natos homines morte mulctaverit. Sic autem disputans non veretur nec confunditur ea sentire de Deo, quæ nec de hominibus sanum sapientibus et aliquam justitiæ curam gerentibus unquam quis æstimare tentavit. Comp. *Origène*, In Epist. ad Rom., lib. V, c. 2 : Sed dices fortasse : Si uno peccato mors in omnes homines pertransiit et rursus unius justitia in omnes homines justificatio vitæ pervenit, neque ut moreremur aliquid nobis gestum est, neque ut vivamus, sed est mortis quidem causa Adam, vitæ autem Christus. Diximus quidem jam, quòd parentes non

On chercherait en vain dans les écrits des docteurs grecs des trois premiers siècles, excepté dans ceux d'Origène — mais il ne faut jamais perdre de vue, en les lisant, la théorie de ce célèbre docteur sur la préexistence des âmes, théorie qui explique ce qu'il entend par la souillure originelle de l'âme [1] et nous montre qu'il la rapporte à une souillure contractée dans une existence antérieure et non pas à un état de péché hérité des protoplastes, — on chercherait en vain, disons-nous, dans les Pères de l'Église grecque des trois premiers siècles la doctrine augustinienne du péché originel clairement exposée. Loin de là, Athanase, le Père de l'orthodoxie, enseigne formellement que le péché est une maladie morale qui se contracte et se propage par la fréquentation des méchants [2]. C'est qu'à cette époque, il s'en fallait de beaucoup que cette doctrine eût l'importance qu'elle a acquise depuis. On n'avait point encore songé à en faire, à l'instar de l'apôtre Paul, la base du dogme de la rédemption, et l'on n'en était point encore venu à se persuader que le péché est une seconde nature en nous. Pour tous ces Pères, le péché est le fruit de la liberté morale de l'homme, déterminé au mal par les tentations de la chair et du diable, par l'influence fatale d'une mauvaise éducation et de mauvais exemples, par les égarements d'une imagination déréglée [3]. Ils reconnaissent, il est

solùm generant filios, sed et imbuunt : et qui nascuntur, non solùm filii parentibus, sed et discipuli fiunt, et non tam naturâ urgentur in mortem peccati, quàm disciplinâ.

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. IV, c. 40 ; Comment. in Matt., tom. XV, c. 23 ; De principiis, lib. III, c. 5.

[2] *Athanase*, Contra Gentes, c. 4 : Ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἐν τοῖς ἁγίοις ἐστὶν, οὐδ' ὅλως κατ' αὐτῶν ὑπάρχει αὕτη· ἄνθρωποι δὲ ταύτην ὕστερον ἐπινοεῖν ἤρξαντο.

[3] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 124 ; Apol. I, c. 43, 61. — *Tatien*, Oratio contra Græc., c. 7. — *Athénagore*, Legat., c. 25, 31. — *Minucius Félix*, Octav., c. 36. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. II, c. 15 ; III, c. 16 ; Pædag., lib. I, c. 13.

vrai, sans en rechercher toutefois la cause, qu'outre la mort qu'il a introduite dans le monde, ainsi que l'apôtre l'enseigne, le péché d'Adam a affaibli la volonté de l'homme et a donné ainsi plus de prise sur elle au démon [1]. Ils prétendent même, surtout depuis Méthodius († 311), que la sensualité surexcitée par la chute nous entraîne, non pas invinciblement, mais plus facilement à transgresser la loi divine [2]; et pourtant ceux-là même qui admettent une perturbation aussi considérable dans la nature humaine, se gardent bien de l'attribuer à un péché ou à une coulpe héréditaire et de refuser à l'homme la liberté et le pouvoir de résister au mal. Ils affirment, au contraire, que les descendants d'Adam sont doués, comme le protoplaste, sinon au même degré, de raison et de liberté; que leur devoir est de devenir semblables à Dieu, et qu'il dépend d'eux de s'approcher de plus en plus de la perfection morale par la pratique de la vertu. Tous les Pères grecs, en effet, sans exception aucune, et les Pères latins antérieurs à Augustin professent, nous le répétons, cette doctrine fondée sur la responsabilité morale de la créature raisonnable et la dignité de la nature humaine, que nous possédons une liberté complète de choisir et de nous déterminer entre le bien et le mal; que cette liberté dont jouit notre âme, bien qu'affaiblie, est aussi étendue que celle dont jouissait Adam avant sa chute, et que si l'image de Dieu a été obscurcie en nous, elle n'a point été anéantie [3]. Un seul d'entre eux, à notre connaissance, va jusqu'à prétendre que cette image a été détruite

[1] *Justin*, Apol. I, c. 10. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 21, § 3.
[2] *Photius*, Biblioth., cod. 234. — *Théodoret*, In Epist. ad Rom., c. 7, § 15, 23.— *Athanase*, In illud, Omnia mihi tradita sunt, c. 2. — *Cyrille d'Alexandrie*, Contra Anthropom., c. 11. — *Chrysostôme*, In Epist. ad Rom., hom. XI, c. 2; XII, c. 5; XIII, c. 1; In ps. L Spuria, c. 8.
[3] *Justin*, Apol. I, c. 43, 44; Dial. cum Tryph., c. 93. — *Tatien*, Oratio contra

par le péché; mais cette différence d'opinions s'explique par cette circonstance qu'Athanase faisait consister l'image de Dieu dans la connaissance de l'Être suprême, et non dans la liberté de la volonté humaine[1], qu'il admet pleine et entière.

Dans l'Église latine, le dogme du péché originel prit un tout autre développement et acquit une importance qu'il n'a jamais eue dans les Églises orientales. Tertullien, le premier, enseigna, d'une manière, il est vrai, encore vague et confuse, et non sans se contredire plus d'une fois, que, par suite

Græc., c. 7. — *Athénagore*, Legatio, c. 24-25. — *Irénée,* Adv. hæres., lib. IV, c. 37, § 2 : Εἰ φύσει οἱ μὲν φαῦλοι, οἱ δὲ ἀγαθοὶ γεγόνασιν, οὔθ' οὗτοι ἐπαινετοὶ, ὄντες ἀγαθοί, τοιοῦτοι γὰρ κατεσκενάσθησαν· οὔτ' ἐκεῖνοι μεμπτοί, οὕτως γεγονότες. Ἀλλ' ἐπειδὴ οἱ πάντες τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως, δυνάμενοι τε κατασχεῖν καὶ πρᾶξαι τὸ ἀγαθὸν, καὶ δυνάμενοι πάλιν ἀποβάλειν αὐτὸ καὶ μὴ ποιῆσαι· δικαίως καὶ παρ' ἀνθρώποις τοῖς εὐνομουμένοις, καὶ πολὺ πρότερον παρὰ θεῷ οἱ μὲν ἐπαινοῦνται καὶ ἀξίας τυγχάνουσι μαρτυρίας τῆς τοῦ καλοῦ καθόλου ἐκλογῆς καὶ ἐπιμονῆς· οἱ δὲ καταιτιῶνται καὶ ἀξίας τυγχάνουσι ζημίας τῆς τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἀποβολῆς. — *Théophile,* Ad Autol., lib. II, c. 27 : Ἐλεύθερον γὰρ καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. I, c. 17; IV. c. 12. — *Origène*, De principiis, lib. III, c. 5; In Ezechiel., homil. I, c. 4; In Matt., tom. X, c. 11 : Οὐ γὰρ φύσις ἐν ἡμῖν αἰτία τῆς πονηρίας, ἀλλὰ προαίρεσις ἑκούσιος οὖσα κακοποιητική. — *Méthodius*, cité par *Photius*, Biblioth., cod. 234 : Οὐκ ἐφ' ἡμῖν τὸ ενθυμεῖσθαι ἢ μὴ ἐνθυμεῖσθαι κεῖται τὰ ἄτοπα, ἀλλὰ τὸ χρῆσθαι ἢ μὴ χρῆσθαι τοῖς ἐνθυμήμασι. — *Tertullien*, Adv. Marc., lib. II, c. 8 : Atque adeo eumdem hominem, eamdem substantiam animæ, eumdem Adæ statum, eadem arbitrii libertas et potestas, victorem effecit hodie de eodem diabolo, cùm secundùm obsequium legum ejus administratur. — *Novatien* , De Trinitate, c. 1. — *Lactance*, Instit. div., lib. VII, c. 5. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech., IV, c. 18-21 : Αὐτεξούσιος ἔστιν ἡ ψυχὴ, καὶ ὁ διάβολος τὸ μὲν ὑποβάλλειν δύναται· τὸ δὲ καὶ ἀναγκάσαι παρὰ προαίρεσιν οὐκ ἔχει τὴν ἐξουσίαν. — *Athanase*, Contra Gentes, c. 4, 7. — *Basile*, Homilia quòd Deus, etc., c. 3 et seqq. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XIV, c. 25; XIX, c 13; XXXVIII, c 12; XLIV, c. 6. — *Grégoire de Nysse*, Orat. catech., c. 5, 7, 30. — *Némésius*, De naturâ hominis, c. 29-41. — *Hilaire*, In ps. CXVIII, lit. 22, § 4. — *Ambroise*, De Jacob, c. 1. — *Jérôme*, In Malach. proph., c. 4. — *Chrysostôme*, In cap. VI Gen., homil. XXII, c. 1. — *Titus de Bostra*, Contra Manichæos, lib. II, impr. dans les Lect. antiq. de *Canisius*, édit. Basnage, T. I. p. 95-99.

[1] *Athanase*, Contra Gentes, c. 4; De incarnatione Verbi Dei, c. 13.

de la chute, une corruption héréditaire, un vice d'origine, *vitium originis*, a infecté la nature humaine et que ce mal naturel, *malum naturale*, se transmet par la génération des parents à leurs enfants. Cette doctrine était la conséquence de sa théorie sur l'origine de l'âme *per traducem*[1]. Elle fut adoptée, à ce qu'il semble, par Cyprien et Hilaire, avec cette différence pourtant que Cyprien place ce vice originel dans l'âme, et Hilaire dans le corps[2]. Mais ni l'un ni l'autre de ces trois éminents docteurs de l'Église latine ne parle d'une imputation du péché d'Adam à ses descendants, et bien moins encore, d'une incapacité complète de l'homme pour le bien. Tertullien proclame hautement, au contraire, la liberté de l'homme et déclare formellement que l'enfant, exempt de tout péché, n'a pas besoin de pardon[3]. Cyprien et Hilaire ne s'expriment déjà plus aussi nettement sans doute ; cependant le premier affirme que l'enfant qui vient de naître n'est coupable que d'un péché étranger, qui lui sera facilement pardonné[4], et le second proclame hautement que la volonté peut réagir contre la chair et porter l'homme au bien[5]. Il est donc évident qu'à

[1] *Tertullien,* De testimon. animæ, c. 3 ; De jejunio, c. 3 ; De animâ, c. 41 : Malum animæ, præter quod ex obventu spiritûs mali superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo. Nam naturæ corruptio alia natura est.

[2] *Cyprien*, De oper. et eleemos., dans ses Opera, p. 215.— *Hilaire*, In ps. CXVIII, lit. 14, § 5 : Tentatur undique, cùm ei per naturam corporis vitiorum inest materies. — *Arnobe* (Adv. Gent., lib. I, c. 27) parle aussi d'un *vitium infirmitatis ingenitæ;* mais on ne doit pas oublier qu'il avait des opinions presque gnostiques sur l'origine de l'âme.

[3] *Tertullien,* De animâ, c. 21 ; Exhort. castitat., c. 2-3 ; De baptism., c. 18 : Quid festinat innocens ætas ad remissionem peccatorum ?

[4] *Cyprien*, Epist. LIX, dans ses Opera, p. 96 : A baptismo atque a gratiâ nemo prohibetur, quantò magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quòd secundùm Adam carnaliter natus contagium mortis antiquæ primâ nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso faciliùs accedit, quòd illi remittuntur non propria, sed aliena peccata.

[5] *Hilaire*, Tract. in ps. LI, c. 23; In ps. CXXVI, c. 13; In ps. CXVIII, lit. 14, c. 20 : Natura et origo carnis suæ eum detinebat, sed voluntas et religio cor ejus ex eo, in quo manebat originis vitio, ad justificationum opera declinat.

la fin du IIIe siècle, le dogme du péché originel n'était pas encore fixé, même dans l'Église latine. S'il était besoin d'en fournir d'autres preuves, nous en appellerions à Ambroise, qui, tout en enseignant de la manière la plus claire le péché originel[1], ne croit pas que ce vice d'origine mette l'homme dans l'impossibilité absolue de faire le bien[2]; et qui plus est, nous en appellerions à Augustin lui-même. Avant ses querelles avec Pélage, l'évêque d'Hippone avait en effet énergiquement défendu le libre arbitre contre les Manichéens[3], et, d'accord sur ce point avec les autres Pères, il réduisait les suites du péché d'Adam pour l'espèce humaine à un affaiblissement des facultés intellectuelles et morales[4]. Plus tard, il est vrai, ses opinions étaient déjà devenues plus rigides ; mais

[1] *Ambroise*, Apologia David, c. 11 : Antequam nascamur, maculamur contagio et ante usuram lucis, originis ipsius excipimus injuriam; in iniquitate concipimur : non expressit, utrum parentum, an nostra. Et in delictis generet unumquemque mater sua... Et si nec unius diei infans sine peccato est, multò magis nec illi materni conceptûs dies sine peccato sunt. Concipimur ergo in peccato parentum et in delictis eorum nascimur; — In epist. ad Roman., c. 5 : Manifestum itaque in Adam omnes peccasse quasi in massâ, ipse enim per peccatum corruptus quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso sumus omnes.

[2] *Ambroise*, Enarratio in ps. I, c. 22; Expos. Evangelii sec. Lucam, lib. III, c. 36; De paradiso, c. 8, § 39.

[3] *Augustin*, De libero arbitrio, lib. II, c. 1 : Rectè vivere, homo cum vult, potest; — Contra Faustum, lib. XXII, c. 78 : Sive iniquitas, sive justitia, nisi esset in voluntate, non esset in potestate. Porro si in potestate non esset, nullum præmium, nulla pœna justa esset, quod nemo sapit nisi desipit. ; — De verâ religione, c. 14 : Peccatum usque adeo voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium : et hoc quidem ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat. Quare aut negandum est peccatum committi, aut fatendum est voluntate committi... Postremò, si non voluntate malèfacimus, nemo objurgandus est omnino aut monendus; quibus sublatis, christianà lex et disciplina omnis religionis auferatur necesse est. Voluntate ergo peccatur. Et quoniam peccari non dubium est, ne hoc quidem dubitandum video, habere animas liberum voluntatis arbitrium. Tales enim servos suos meliores esse Deus judicavit, si ei servirent liberaliter. Quod nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servirent; — De Genesi contra Manich., lib. II, c. 28 : Nos dicimus nulli naturæ nocere peccata, nisi sua. — Cf. Retractat., lib. I, c. 10, § 3.

[4] *Augustin*, De spiritu et litterâ, c. 28 : Remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest.

ce fut pendant sa lutte contre Pélage et Céleste que son effroyable système se développa complétement.

Ce système occupe une si large place dans la dogmatique de l'Église d'Occident, qu'il est indispensable d'en donner une analyse un peu détaillée.

Pélage, moine breton versé dans la théologie grecque, et son ami Céleste, persuadés que les opinions qui se répandaient de plus en plus en Occident sur la corruption de la nature humaine, sur l'impossibilité pour l'homme de faire le bien, sur la nécessité absolue de la grâce divine, ne pouvaient être que nuisibles à la moralité en plongeant dans une torpeur funeste, dans une indifférence coupable, ceux qui attendaient tout de la grâce de Dieu jusqu'à l'impulsion vers le bien, crurent de leur devoir de combattre une doctrine qui avait d'aussi fatales conséquences, en relevant les facultés morales de l'âme humaine et en insistant de préférence sur la liberté absolue de la volonté [1]. Céleste se mit donc à enseigner que le péché d'Adam n'a nui qu'à lui-même et que la mort n'est point le châtiment de sa désobéissance, puisqu'il avait été créé mortel [2]. On a prétendu que Pélage n'était pas d'accord avec son ami sur ce point de doctrine. Il est certain qu'il admit au synode de Diospolis, que la mort est entrée dans le monde par le péché d'Adam [3]; mais il entendait sans doute parler de la mort spirituelle, car les Pélagiens soutenaient tous, comme Céleste, que notre premier père serait mort lors même qu'il n'aurait pas violé le commandement de Dieu.

[1] *Pélage*, Ad Demetr., c. 1 : Quoties mihi de institutione morum et sanctæ vitæ dicendum est, soleo priùs humanæ naturæ vim monstrare, et quid efficere possit ostendere.

[2] *Mercator*, Commonit., c. 1 : Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, fuisset moriturus.

[3] *Mansi*, Concil., T. IV, p. 318.

Tous croyaient, en outre, que l'enfant naît aussi innocent qu'Adam avant sa chute [1]. Le péché a sa racine, non pas dans une nature corrompue, dans la concupiscence, instinct naturel et innocent, selon eux [2], mais dans la liberté de la volonté, et il ne peut par conséquent être héréditaire [3]. Quelle preuve plus convaincante pourrait-on donner de la sainteté naturelle de l'âme humaine, que la voix de la conscience, qui s'élève en nous pour approuver ou condamner nos actions [4]? Le péché d'Adam n'a donc point vicié notre nature. Le protoplaste n'a nui à sa postérité qu'en tant qu'il lui a donné un mauvais exemple. Ses descendants ont marché sur ses traces, le péché est devenu pour eux une habitude, et c'est là que gît le principal obstacle à la pratique de la vertu [5].

A cette théorie, inconciliable avec la thèse de la nécessité absolue de l'Église catholique, Augustin en opposa une autre qui aurait mérité à bien plus juste titre la qualification de *nouveauté dangereuse inconnue à l'antiquité*, quoiqu'on en trouve déjà, comme nous l'avons vu, les principaux éléments dans Tertullien et surtout dans Ambroise. Selon l'évêque d'Hippone, l'homme avait été créé libre ; il pouvait choisir

[1] *Augustin*, De gestis Pelagii, c. 11 ; Opus imperf., lib. III, c. 82 ; De peccato originali, c. 2.

[2] *Augustin*, Opus imperf., lib. I, c. 71 ; III, c. 212.

[3] Voy. *Augustin*, De peccat. orig., c. 13 : Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles, vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis. Capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur ; atque ante actionem propriæ voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit.

[4] *Pélage*, Ad Demetriad., c. 4 : Est in animis nostris naturalis quædam, ut ita dixerim, sanctitas, quæ velut in arce animi præsidia exercet, boni malique judicium. Et ut honestis actibus favet, ita sinistra opera condemnat atque ad conscientiæ testimonium diversas partes domesticâ quâdam lege dijudicat.

[5] *Augustin*, De peccato originali, c. 15 : Non tantùm primo homini, sed etiam humano generi primum illud obfuisse peccatum, non propagine, sed exemplo. — Cf. *Vossius*, Historiæ de controversiis quas Pelagius et ejus reliquiæ moverunt, 2e édit., Amst., 1655, in-4°.

entre le bien et le mal, et malheureusement il se détermina pour le mal. Son péché a corrompu moralement et physiquement l'espèce humaine tout entière qui existait virtuellement en lui et qui a concouru ainsi à sa transgression; de plus, il a été pour toutes les créatures la source des maux qui les accablent[1]. L'ineffable apostasie du protoplaste a introduit non-seulement la souffrance et la mort dans le monde, mais elle a effacé en l'homme l'image de Dieu, elle a éteint en lui la lumière de la raison, elle a détruit son libre arbitre et ne lui a laissé que la liberté d'agir sous l'impulsion de la concupiscence, c'est-à-dire la liberté de pécher[2]; aussi les vertus les plus admirées des Païens ne sont-elles que des vices brillants. Sans doute Augustin, en déniant à l'homme le libre arbitre, ne prétendait pas que sa volonté soit irrésistiblement entraînée par la concupiscence[3] : il est encore libre de choisir entre plusieurs motifs déterminants, mais son choix, s'il n'est éclairé, dirigé par la grâce, est toujours mauvais, sa volonté étant fatalement renfermée dans l'étroite sphère de l'égoïsme. Il ne jouit donc pas de la liberté véritable, qui consiste à s'unir à Dieu par la soumission à sa volonté, et ses actions sont toujours mauvaises, impures, sans aucun mérite devant

[1] *Augustin,* De civit. Dei, lib. XIII, c. 12-14; Opus imperf., lib.V, c. 8; De peccat. merit. et remiss., lib. I, c. 10; Contra Julianum, lib. III, c. 26.

[2] *Augustin,* De genesi ad liter., lib. VI, c. 27 : Hanc imaginem in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam; — Contra duas epist. Pelagian., lib. I, c. 3. — Cf. Retract., lib. II, c. 24 : Quod dixi Adam imaginem Dei, secundùm quam factus est, perdidisse peccato, non sic accipiendum est, tanquam in eo nulla remanserit, sed quòd tam deformis, ut reformatione opus haberet.

[3] *Augustin,* Contra duas epist. Pelag., lib. II, c. 5 : Peccato Adæ arbitrium liberum de hominum naturâ periisse non dicimus; sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo; ad benè autem pièque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratiâ fuerit liberata, et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuta; — Opus imperf. contra. Julian., lib. I, c. 78 : Non aliud intelligetis esse arbitrium laudabiliter liberum, nisi quod fuerit Dei gratiâ liberatum.

Dieu, parce qu'elles sont toujours dictées par des motifs mauvais en soi. Cette dépravation morale, juste châtiment du premier péché, se transmet par la génération à toute la race humaine, la soumet au pouvoir du diable et attire la damnation éternelle même sur les enfants nouveau-nés[1], s'ils viennent à mourir sans baptême. Elle a son siége, non dans le corps, mais dans l'âme : c'est l'âme pécheresse, *anima peccatrix*, qui a corrompu la chair[2].

Il est impossible de méconnaître dans cette théorie l'influence des doctrines manichéennes qu'Augustin avait professées quelque temps. Nous ne voulons pas dire qu'il allait aussi loin que les Manichéens, qui regardaient le mal comme une substance et attribuaient la création de l'homme à Satan (*Voy.* 1re Partie, § 29); mais il partait du même principe, il exagérait autant que les Dithéistes le pouvoir du mal, seulement au lieu d'en expliquer l'origine par l'hypothèse d'un Dieu méchant, il l'expliquait par l'abus de la liberté morale, liberté bien débile, puisqu'elle avait succombé à la première tentation de la concupiscence!

Sanctionnée par plusieurs synodes d'Afrique, la doctrine augustinienne le fut aussi, en 431, par le concile œcuménique d'Éphèse, à qui les ennemis des Pélagiens eurent soin de présenter leurs adversaires comme les alliés de Nestorius, certains que cette accusation suffirait pour les rendre odieux. Mais ce qui prouve que la condamnation ne fut point sanctionnée par l'Église grecque, c'est que ses docteurs les plus célèbres ont continué à enseigner, à l'exemple de Cyrille de

[1] *Augustin*, De peccat. origin., c 31 : Infans perditione punitur, quia pertinet ad massam perditionis, et justè intelligitur ex Adam natus antiqui debiti obligatione damnatus.

[2] *Augustin*, De civit. Dei, lib. XIV, c. 3.— Cf. *Buddeus*, De animâ, sede peccati originalis principali, dans ses Miscellan. sacra, Ienæ, 1727, in-4°, P. III, p. 1105.

Jérusalem [1], d'Athanase [2], des deux Grégoire [3], de Basile le Grand [4] et surtout de Jean Chrysostôme [5], que l'homme naît bien dans le péché, mais que sa volonté est libre et qu'il a la force nécessaire pour faire le bien avec l'assistance divine, opinions si généralement répandues en Orient au commencement du IVe siècle, que les théologiens grecs, malgré toute leur subtilité, eurent de la peine à comprendre en quoi la théorie de Pélage s'éloignait de l'orthodoxie. En Occident même, l'évêque de Rome Zozime reçut, en 417, le moine breton à sa communion, nonobstant les clameurs des évêques d'Afrique, et ne se prononça contre lui qu'après sa proscription par la cour impériale. Au VIIIe siècle encore, Jean Damascène ne donna pas de chapitre particulier au péché originel dans son célèbre ouvrage de la *Foi orthodoxe;* à peine y fait-il allusion, tandis qu'il proclame hautement le libre arbitre [6]. Il est vrai que l'Église grecque s'est rapprochée depuis lors, au moins jusqu'à un certain point, de l'enseignement augustinien qui a prévalu dans l'Église latine [7].

Le triomphe de l'augustinisme ne fut cependant point obtenu sans de longues luttes ; on peut même dire qu'il n'a jamais été complet. Ce système heurtait trop violemment, en effet, les idées reçues dans l'Église sur la nécessité des bonnes œuvres, comme aussi le sentiment indestructible que nous avons de notre liberté morale, pour ne pas rencontrer presque

[1] *Cyrille de Jérusalem*, Catech. II, c. 1-3; IV, c. 19.

[2] *Athanase*, Contra Gentes, c. 4.

[3] *Grégoire de Nysse*, De iis qui præmaturè abripiuntur, dans ses Opera, T. III, p. 329. — *Grégoire de Naziance*, Homil. XXXVII, c. 11-13, 15.

[4] *Basile*, Homil. quòd Deus non est auctor malorum, c. 3-5.

[5] *Chrysostôme*, In ps. L Spuria II, c. 7; In epist. ad Rom., homil. X, c. 5-6. — Cf. *Augustin*, Contra Julian., lib. I, c. 6, § 21-28.

[6] *Jean Damascène*, De fide orthodoxâ, lib. II, c. 26-28; IV, c. 4.

[7] *Kimmel*, Libri symbolici Ecclesiæ orientalis, Jenæ, 1843, in-8°, p. 432.

partout une vive opposition. Les moines surtout ne pouvaient approuver une doctrine qui enseignait que l'homme est incapable de faire le bien, tandis qu'ils étaient convaincus, quant à eux, qu'il est possible de remplir les commandements de Dieu et de faire même davantage. Ce fut surtout en Italie et dans les Gaules que l'augustinisme trouva l'accueil le moins favorable. Quelques moines de Marseille, Cassien à leur tête, essayèrent de concilier Augustin et Pélage, en dépouillant leurs théories de ce qu'elles avaient de trop absolu [1]. Cassien enseignait que le mal physique est né de la chute, mais qu'Adam n'a perdu aucun de ses priviléges intellectuels ou moraux et que son péché les a seulement affaiblis. Si les descendants du protoplaste n'ont hérité ni de sa sagesse ni de sa parfaite connaissance de la nature, ce n'est pas son péché qui en est la cause, puisque les fils de Seth possédaient encore l'une et l'autre et ne les ont perdues que par leurs alliances avec les filles des Caïnites. Quant aux avantages moraux, qui constituent l'image de Dieu, ils ont été affaiblis, non anéantis; la liberté de la volonté humaine existe toujours et l'homme peut par ses propres forces commencer à faire le bien ; seulement pour persévérer, il a besoin de la grâce de Dieu [2]. Le sémipélagianisme — c'est ainsi qu'on nomma cette théorie — se répandit assez rapidement dans les Gaules, grâce à la tolérance

[1] *Prosper d'Aquitaine*, Contra Collatorem, c. 5 : Illi (Pelagiani) in omnibus justis hominum operibus liberæ voluntatis tuentur exordia. Nos bonarum cogitationum ex Deo semper credimus prodire principia. Tu informe nescio quid tertium et utrique parti inconveniens reperisti.

[2] *Cassien*, Collat. XIII, c. 12 : Cavendum est nobis, ne ita ad Dominum omnia sanctorum merita referamus, ut nihil nisi id, quod malum atque perversum est, humanæ adscribamus naturæ. Dubitari non potest, inesse quidem omnia animæ naturaliter virtutum semina beneficio Creatoris inserta, sed nisi hæc opitulatione Dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non potuerunt pervenire. — Cf. *Gennadius*, De eccles. dogmat., c. 48 : Non omnes malæ cogitationes nostræ semper Diaboli instinctu excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.

des Catholiques qui n'y voyaient qu'une opinion particulière, erronée sans doute, mais digne de ménagements. Au VIe siècle, presque tous les théologiens en deçà des Alpes le professaient, et ce fut seulement au XIe siècle que Hildebert de Tours, ou plutôt l'auteur inconnu du *Traité théologique* qui porte son nom, donna au péché originel une place spéciale dans son ouvrage. Au siècle suivant, Abélard contesta la transmission de la coulpe d'Adam à ses descendants, qui n'avaient, selon lui, à en supporter que la peine [1]. Il niait donc que la chute eût entraîné la corruption morale de la nature humaine. L'homme a perdu le don surnaturel, sans souffrir d'autre dommage ; il est resté *in puris naturalibus*. La concupiscence n'est pas en soi un péché punissable ; c'est uniquement un germe mauvais qui ne se développe qu'avec le concours de la volonté, et qui peut être étouffé avec l'assistance de la grâce.

Ces idées n'étaient pas particulières à Abélard ; elles étaient reçues par la plupart des Scolastiques, notamment par Anselme de Cantorbéry, qui définit le péché *nuditas justitiæ debitæ*, un défaut de la justice due [2], substituant ainsi une définition négative du péché à la définition positive donnée par Augustin.

L'Église catholique est restée fidèle à la théorie scolastique : elle affirme que la concupiscence n'est pas un péché dans le sens propre du mot, qu'elle n'est appelée péché que parce qu'elle est née du péché et qu'elle y porte [3]. La suite unique du péché d'Adam a donc été la perte du don surnaturel,

[1] *Abélard,* Scito teipsum, c. 14 ; Epitome, c. 33 : Vitia in naturæ corruptione, peccata in voluntate consistunt. Unde nec in pueris, nec in naturaliter stultis aliqua culpa esse deprehenditur.

[2] *Anselme,* De conceptu virginali, c. 3-4, 27 : Peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in infantibus nisi ipsam, factam per inobedientiam Adæ, justitiæ debitæ nuditatem. — *Duns Scot*, Sentent., lib. II, dist. 30.

[3] Concil. Trident., Sess. V, can. 5.

perte qui a laissé l'homme *in puris naturalibus* [1]. Le libre arbitre a été affaibli en lui, la concupiscence a pris plus d'empire et la race humaine est tombée sous la damnation, à laquelle l'Église peut seule la soustraire. Certes, quoiqu'en disent les théologiens catholiques, il y a loin de ce système à celui d'Augustin, que l'Église protestante a remis en lumière dans toute sa rigueur, sous l'influence de Luther [2], de Mélanchthon [3] et de Calvin [4]. Dans le système protestant, en effet, la ressemblance divine a été complétement effacée en l'homme par la chute d'Adam, il a perdu toute force religieuse, une concupiscence perverse a envahi sa nature et l'humanité ne peut échapper à la damnation que par le Christ, qui enlève la coulpe du péché par le baptême, diminue la concupiscence et restaure la liberté par la grâce [5].

[1] *Bellarmin*, De gratiâ primi hominis, c. 5 : Non magis differt status hominis post lapsum Adæ a statu ejusdem in puris naturalibus, quàm differt spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantiâ et infirmitate laborat, quàm esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proindè corruptis naturæ non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus malæ qualitatis accessu, sed ex solâ doni supernaturalis ob Adæ peccatum amissione profluxit.

[2] *Luther*, Werke, édit. Walch, T. II, p. 2146; T. VI, p. 396; T. XI, p. 2605.

[3] *Mélanchthon*, Loci communes, édit. d'Augusti, p. 18 et suiv.

[4] *Calvin*, Institut. christ., lib. II, c. 1, § 6, 8; c. 2, § 18; lib. III, c. 23.

[5] Conf. August., c. 2 : Docent, quòd post lapsum Adæ omnes homines, secundùm naturam propagati, nascantur cum peccato, h. e. sine metu Dei, sine fiduciâ erga Deum et cum concupiscentiâ, quòdque hic morbus seu vitium originis verè sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque æternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et Spiritum Sanctum. — Conf. helv. 1, c. 8 : Peccatum autem intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem ex primis nostris parentibus in nos omnes derivatam vel propagatam, quæ concupiscentiis pravis immersi et a bono aversi, ad omne verò malum propensi, pleni omni nequitiâ, diffidentiâ, contemtu et odio Dei, nihil boni ex nobis ipsis facere, imo ne cogitare quidem possumus; — c. 9 : Non sublatus est quidem homini intellectus, non erepta ei voluntas et prorsus in lapidem vel truncum est commutatus. Ceterùm illa ita sunt immutata et imminuta in homine, ut non possint ampliùs, quod potuerunt ante lapsum. Intellectus enim obscuratus est, voluntas verò ex liberâ facta est voluntas serva. Nam servit peccato, non nolens, sed volens. Etenim voluntas, non noluntas dicitur. Ergo quoad malum sive peccatum homo non coactus vel a Deo, vel a Diabolo, sed suâ sponte malum facit

Zwingle seul[1] parmi les Réformateurs du XVIe siècle osa s'écarter de cette théorie en rejetant l'imputation du péché d'Adam, sans nier d'ailleurs que tous les hommes sont pécheurs devant Dieu. Son opinion fut abandonnée par l'Église réformée ; mais elle fut défendue par les Arminiens[2] et par Josué de La Place, le célèbre professeur de l'école de Saumur[3], dont l'opinion trouva des partisans même à Genève, où elle en compte encore un grand nombre aujourd'hui[4]. Calvin pourtant et ses disciples n'allèrent jamais aussi loin que Luther, qui enseignait que le péché originel est substantiel, qu'il fait partie de l'essence de l'homme[5], ni surtout que Flacius, qui croyait qu'il

et hâc parte liberrimi est arbitrii. — Cf. Conf. Gall., c. 9, 10; — Angl., c. 9; — Belg., c. 15.

[1] *Zwingle*, Ad Carolum imperat. fidei ratio, art. 4 : Patrem nostrum peccavisse fateor peccatum, quod verè peccatum est, scelus scilicet, crimen ac nefas. At qui ex isto prognati sunt, non hoc modo peccaverunt : quis enim nostrûm in paradiso pomum vetitum depopulatus est dentibus? Velimus igitur nolimus, admittere cogimur peccatum originale, ut est in filiis Adæ, non propriè peccatum esse ; non enim est facinus contra legem. Morbus igitur est propriè et conditio.

[2] *Limborch*, Theol. christ., lib. III, c. 4 : Fatemur hodie homines minus puros nasci quàm Adamus conditus est et cum quâdam inclinatione ad peccandum. Verùm inclinatio illa propriè dictum peccatum non est, aut peccati habitus ab Adamo in ipsos propagatus, sed naturalis tantùm inclinatio habendi id quod carni gratum est. — *Episcopius*, Instit. theol., lib. IV, sect. 5, c. 2; — Apologia pro Confess. Remonst., 1629, in-4°, p. 84 : Peccatum originale nec habent pro peccato propriè dicto, quod posteros Adami odio Dei dignos faciat, nec pro malo, quod per modum propriè dictæ pœnæ ab Adamo in posteros dimanet, sed pro malo, infirmitate, vitio aut quocumque tandem alio nomine vocetur, quod ab Adamo justitiâ originali privato in posteros ejus propagatur : unde fit, ut posteri omnes Adami, eâdem justitiâ destituti, prorsus inepti et inidonei sint ad vitam æternam consequendum aut in gratiam cum Deo redeant, nisi Deus novâ gratiâ suâ eos præveniat et vires novas iis restituat ac sufficiat, quibus ad eam possint pervenire.

[3] *La Place*, De imputatione primi peccati Adami, Salm., 1655, in-4°. — Cf. La France protestante, T. VI, p. 310.

[4] *Chenevière*, Causes qui retardent chez les Réformés les progrès de la théologie, Gen., 1820, in-8°.

[5] *Luther*, In Genesin, c. 3 : Vide quid sequatur ex illâ sententiâ, si statuas justitiam originalem non fuisse naturæ, sed donum quoddam superfluum additum. Annon sicut ponis, justitiam non fuisse de essentiâ hominis, ita etiam sequitur, peccatum, quod successit, non esse de essentiâ hominis? Annon igitur frustra est mittere redemtorem Christum, etc. — Cf. *Calvin*, Inst. christ., lib. II, c. 1, § 11.

est la substance même de l'âme humaine, ce qui le fit accuser de manichéisme par Strigel et par tous ceux qui, comme lui, ne voulaient voir dans le péché originel qu'un accident [1]. Cette dernière opinion finit par triompher dans l'Église luthérienne [2], malgré l'autorité de Luther, et il s'opéra ainsi un rapprochement sur ce dogme entre les deux grandes communions protestantes, qui purent dès lors diriger leurs efforts communs contre les Anabaptistes et les Sociniens. Les premiers croyaient que le péché originel a été extirpé par la mort du Christ, car ils ne regardaient pas la concupiscence comme un péché, et les autres, sans nier d'ailleurs la nécessité de la grâce, traitaient l'imputation du péché d'Adam de pure fable [3],

[1] *Flacius*, Disp. de originali peccato et libero arbitrio, 1563, in-4°; De peccati originalis essentiâ, Basil., 1568, in-4°, p. 655 : Hoc igitur modo sentio et assero, primarium peccatum originale esse substantiam, quia anima rationalis et præsertim ejus nobilissimæ substantiales potentiæ — nempe intellectus et voluntas — quæ antea erant ita præclare formatæ, ut essent vera imago Dei fonsque omnis justitiæ, honestatis ac pietatis, et planè essentialiter velut aureæ et gemmeæ, nunc sunt fraude Satanæ adeo prorsus inversæ, ut sint vera ac viva imago Satanæ, et sint veluti stercoreæ, aut potiùs ex gehennali flammâ constantes.

[2] Formula Concordiæ, p. 652 : Categoricè fatendum est, peccatum non esse substantiam, sed accidens.

[3] *Ruperti*, Geschichte der Dogmen, p. 199. — *Socin*, Prælectiones theolog., c. 4 : Cæterùm cupiditas ista mala, quæ cum plerisque hominibus nasci dici potest, non ex peccato illo primi parentis manet, sed ex eo quòd humanum genus frequentibus peccatorum actibus habitum peccandi contraxit et seipsum corrupit : quæ corruptio per propagationem in posteros transfunditur. Etenim unum illud peccatum per se non modo universos posteros, sed ne ipsum quidem Adamum corrumpendi vim habere potuit. Dei vero consilio in peccati illius pœnam id factum esse nec usquam legitur et planè incredibile est, imo impium id cogitare, Deum videlicet omnis rectitudinis auctorem ullâ ratione pravitatis causam esse : quæ tamen pravitas, quatenus, ut dictum est, per propagationem in hominem derivatur, peccatum propriè appellari nequit... Concludimus ergo, nullum, impropriè etiam loquendo, peccatum originale esse, id est, ex peccato illo primi parentis nullam labem aut pravitatem universo humano generi necessariò ingenitum esse sive inflictam quodammodo fuisse, nec aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessariò manasse, quàm moriendi omnimodam necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, sed quia, cùm jam homo naturâ mortalis esset, ob delictum illud suæ naturali mortalitati a Deo relictus est, quodque naturale erat, id in delinquintis pœnam prorsus necessarium

parce qu'il est impossible de concilier avec la justice de Dieu l'imputation à toute la race d'Adam d'un acte qui, pour être imputable, aurait dû être commis consciemment, librement, volontairement. La force de cette objection n'échappa pas aux théologiens orthodoxes. Pour sortir d'embarras, ils imaginèrent différentes théories, mais aucune ne prouve que nous, les descendants d'Adam, nous ayons pris une part libre et consciente à son péché, commis il y a des milliers d'années, en sorte que la difficulté subsiste et attend encore une solution.

Au reste, ce ne fut pas dans les sectes anabaptiste, socinienne et arminienne seulement que le dogme du péché originel trouva d'énergiques adversaires. Déjà Sébastien Frank, le panthéiste mystique, avait expliqué allégoriquement toute l'histoire de la chute. Pour lui, l'arbre de la science du bien et du mal n'était pas autre chose que la volonté et la raison d'Adam, à qui il était défendu d'en faire usage, parce que Dieu pensait et agissait en lui [1]. Sous son enveloppe mystique, cette opinion offre de l'analogie avec celle du célèbre Kant, pour qui le premier péché fut le passage nécessaire de l'état de nature à l'état de liberté, c'est-à-dire à un état supérieur [2], ou, comme dit Hegel, l'acquisition de la conscience personnelle par les protoplastes [3]. Pour les disciples de ces

est factum. Quare qui ex ipso nascuntur, eâdem conditione omnes nasci oportet : nihil enim illi ademtum fuit, quod naturaliter haberet vel habiturus esset. — Cat. Racov., qu. 423 : Peccatum originis nullum prorsus est, quare nec liberum arbitrium vitiare potuit. Nec enim e Scripturâ id peccatum doceri potest, et lapsus Adæ cum unus actus fuerit, vim eam,, quæ depravare ipsam naturam Adami, multò minus verò posterorum ejus posset, habere non potuit. Ipsi verò id in pœnam irrogatum fuisse, nec Scriptura docet, et Deum illum, qui æquitatis fons est, incredibile prorsus est id facere voluisse.

[1] *Frank*, Von dem Baum des Wissens Gut und Bös, 1534, in-4°.

[2] *Kant*, Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte, dans le T. VII de ses OEuvres; — Religion innerhalb, etc., stück 1.

[3] *Hegel*, Philosophie der Religion, T. I, p. 194; II, p. 208 et suiv.

deux philosophes, le récit de la Genèse ne peut donc être qu'une allégorie. Tel est aussi le sentiment des Rationalistes et, en général, de tous les libres penseurs[1]. Les uns, surtout parmi les pédagogues[2], proclament l'excellence de la nature humaine et soutiennent que le dogme du péché originel est aussi contraire à l'Écriture sainte qu'à la raison[3]. Les autres, d'accord avec l'école de Kant[4], admettent dans la nature humaine un vice naturel et radical ; mais ils se gardent bien d'en chercher la source dans le péché d'Adam, parce qu'ils croient, comme le philosophe de Königsberg, que de toutes les explications qu'on a essayé de donner de ce fait d'expérience, la moins heureuse est celle d'une transmission par héritage, toute action bonne ou mauvaise étant un acte de la volonté individuelle. Ils se contentent donc de reconnaître l'existence de ce vice radical, impossible à déraciner sans doute, mais non à vaincre, sans s'attacher à en rechercher l'origine[5], ou bien, avec Schelling et Schleiermacher, ils en mettent la racine dans la nature finie de l'homme même[6]. Les Supranaturalistes, au contraire, piétistes ou méthodistes, insistent avec tant de force sur le dogme du péché originel dans leurs prédications et dans leurs écrits, que ce dogme est devenu, pour ainsi dire, le drapeau du parti orthodoxe. Cependant il en est plusieurs parmi eux aussi qui s'écartent plus ou moins de la doctrine augustinienne sur l'imputation. Reinhard, entre

[1] *Whitby*, Tractatus de imputatione divinâ peccati Adami posteris ejus in reatum, nouv. édit. publ. par *Semler*, Halle, 1775, in-8°. — *Eberhard*, Neue Apologie des Sokrates, Berlin, 1776-78, 2 vol. in-8°. — *Wegscheider*, Instit. theol., § 117.

[2] *Campe*, Theophron, Hamb., 1783, in-8°.

[3] *Henke*, Lineamenta, c. 84. — Cf. *Steinbart*, System der reinen Philosophie, c. 5.

[4] *Kant*, Vom radic. Bösen, dans le Berlin. Monatsschrift, an 1792.

[5] *Wegscheider*, Institut. theolog., § 118.

[6] *Schelling*, Methode des akad. Studiums, p. 176. — *Schleiermacher*, Christl. Glaube, T. I, p. 412 et suiv.

autres, qui croyait à la réalité historique du récit de la Genèse et qui en prit la défense[1], hésitait à l'admettre[2] et Storr[3] déclare positivement que le vice originel ne devient péché punissable qu'en tant que la volonté cède à ses entraînements.

[1] *Reinhard*, Dogmat., § 76.

[2] *Ibid.*, § 81 : Man rechnet etwas zum Lobe an, wenn man jemand für den Urheber solcher freyen Handlungen erklärt, welche Billigung verdienen; zum Tadel hingegen, wenn man jemand für den vernünftigen Urheber solcher Dinge erkennen muss, die Misbilligung verdienen. Dinge also, wobey gar keine vernünftige Ueberlegung statt findet, wozu wir auch auf keinerley Weise etwas beygetragen haben, können uns keineswegs zugerechnet werden, wenn nicht alle uns bekannten Gesetze der Gerechtigkeit verletzt werden sollen.

[3] *Storr*, Doctr. christ. § 56 : Vitium illud, quocum nascimur, est intemperies quædam aut vis sensuum eluctans contra rationem et conscientiam legi divinæ consentientem. Jam ut ejusmodi appetitio, quæ quia abnormis est, per se ipsa in vitio est, homini, in quo oritur, culpæ verti possit, ipsius quidem obsequio et consensu in licentiorem appetitionem opus est, ut, vel intus fovendâ pravâ appetitione, vel decernendo, per quod se exserere nititur facto externo, legi contrariam appetitionem sequatur; — Bemerkungen zur Kants Philosophie, Tüb., 1794, in-8°, p. 8 : Wie es, vermöge der angebornen Anlagen, dem einen Menschen schwerer wird als dem Andern, das Gesetz zu befolgen : so ist auch nicht unmöglich, dass eine grössere Heftigkeit der sinnlichen Triebe sich von Adam auf seine Nachkommen fortpflanzte, und es ihrem Willen, wenn auch nicht schlechterdings unmöglich doch sehr schwer macht, dem Gesetz zu folgen. Diese unverschuldete Disposition selbst wird uns nicht zugerechnet : sondern das wird uns zugerechnet, dass wir die aus derselben hervorgehenden Schwierigkeiten nicht überwinden.

CHAPITRE III.

CHRISTOLOGIE ET SOTÉRIOLOGIE.

§ 12.

De la personne du Christ.

Chemnitz, De duabus naturis in Christo, Lips., 1578, in-4°. — *G. Calixte*, De personâ Christi, Helmst., 1683, in-4°. — *Wakefield*, Enquiry into the opinions of the christian writers of the three first centuries concerning the person of J.-Ch., Lond., 1783, in-8°. — *Martini*, Versuch einer pragmatischen Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi, Rost., 1800, in-8°. — *Vogelsang*, Fides Nicæna de Filio Dei traditione confirmata, Colon., 1829, in-8°. — *Frauenstädt*, Die Menschwerdung Gottes, Berl., 1839, in-8°. — *Baur*, Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschicht. Entwicklung, Tüb., 1841-43, 3 vol. in-8°. — *Dorner*, Die Lehre von der Person Christi, 3e édit., Stuttg., 1846, 2 vol. in-8°. — *Meier*, Die Lehre von der Trinität in ihr. hist. Entwicklung, Hamb., 1844, 2 vol in-8°. — *Schneckenburger*, Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi, Pforzh., 1848, in-8°. — *A. Coquerel*, Christologie, Paris, 1858, 2 vol. in-12. — *Planck*, Observationes quædam in primam doctrinæ de naturis Christi historiam, dans les Commentationes theologicæ de Velthusen, Kuinöl et Ruperti, Leipz., 1794, T. I, p. 141. — *Schmidt*, Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T., Hadam., 1796-1803, 3 vol in 8°, T. I, cah. 1 et 3. — *Henke*, Magazin, T. V, p. 146; Neues Magazin, T. III, p. 365. — *Rosenmüller*, Ueber die Geburt des Heilandes von der Jungfrau, dans le Theolog. Journal de *Gabler*, Nüremb., 1798-1810, T. II, cah. 2. — *Ammon*, Comment. de primordiorum Jesu Christi fontibus, incrementis et nexu cum religione christianâ, dans ses Nova Opuscula theologica, Gött., 1803, in-8°. — *Hellwag*, Die Vorstell. von der Präexistenz Christi in den ältesten Kirchen, dans le Theol. Iahrb., an 1848, cah. 1.

L'Église primitive, à l'exception d'une secte judéo-chrétienne qui ne voulait voir en Jésus qu'un simple homme élevé à la dignité messianique par la communication du Saint-

Esprit [1], crut de bonne heure à la naissance surnaturelle du Christ. Quoique cette conception, qui attribue à Jésus un privilége spécifique et l'élève au-dessus de tous les autres hommes, se fonde uniquement sur les deux Évangiles de Mathieu et de Luc, elle devint bientôt dominante, comme le prouve l'accord des plus anciennes règles de foi [2] sur ce point. Il est à remarquer pourtant que, si les symboles sont unanimes à enseigner que Jésus-Christ est né d'une vierge — opinion qui pouvait s'appuyer sur Ésaïe VII, 14, où le mot hébreu עַלְמָה (signifiant en général une jeune femme) a été traduit d'une manière erronée dans la Septante par παρθένος, une vierge, la règle de foi qu'Origène nous a transmise porte seule qu'il a été conçu du Saint-Esprit. C'est qu'en effet les opinions n'étaient point encore fixées dans le IIIe siècle sur cette doctrine. Ainsi, tandis qu'Ignace [3], Tertullien [4], Cyrille de Jérusalem [5] nous présentent l'incarnation comme l'œuvre du Saint-Esprit, Irénée [6] professe qu'elle est l'œuvre du Père; Justin [7], Clément d'Alexandrie [8], Athanase [9], qu'elle est celle du Verbe

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. V, c. 61, 65. — *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. III, c. 27. — Clementis Homil. XVI, c. 15 : Ὁ Κύριος ἡμῶν οὔτε θεοὺς εἶναι ἐφθέγξατο παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα, οὔτε αὐτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν· υἱὸν δὲ θεοῦ, τοῦ τὰ πάντα διακοσμήσαντος, τὸν εἰπόντα αὐτὸν εὐλόγως ἐμακάρισεν. — *Justin*, Apol. I, c. 22 : Ὁ Ἰησοῦς... εἰ καὶ κοινῶς μόνον ἄνθρωπος, διὰ σοφίαν ἄξιος υἱὸς θεοῦ λέγεσθαι ; — Dial. cum Tryph., c. 48 : Εἰσί τινες ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον αποφαινόμενοι οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ᾽ ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν.

[2] Voy. les NOTES à la fin du premier volume, note A.

[3] *Ignace*, Epist. ad Ephes., c. 8, 18, 19.

[4] *Tertullien*, De præscript., c. 13.

[5] *Cyrille de Jérusalem*, Catech. IV, c. 9.

[6] *Irénée*, De hæres., lib. V, c. 1, § 3.

[7] *Justin*, Apol. I, c. 32.

[8] *Clément d'Alexandrie*, Stromat,, lib. V, c. 3.

[9] *Athanase*; De incarn. Dei Verbi, c. 8.

lui-même, et Augustin [1], celle des trois personnes de la Trinité. Ces divergences d'opinions disparurent peu à peu à dater de la promulgation du symbole nicæno-constantinopolitain [2], et les Scolastiques se chargèrent d'exposer les raisons pour lesquelles la conception du Christ est attribuée au Saint-Esprit, sans qu'on soit autorisé pour cela à confondre celui-ci avec le Père [3].

Les plus anciens docteurs de l'Église distinguaient donc généralement en Jésus-Christ deux natures : la nature divine et la nature humaine [4] ; mais ils se contentèrent de défendre la première contre les Ébionites, les Carpocratiens, les Juifs, les Païens, et la seconde contre les Docètes, sans chercher à se rendre compte du mode d'union de ces deux natures. Ils éprouvaient d'autant moins le besoin de s'expliquer ce fait miraculeux que les Juifs, comme les Païens, admettaient l'apparition d'êtres surnaturels sous forme humaine ou l'apothéose de certains héros fameux, et que, pour eux-mêmes, le Christ n'était pas autre chose qu'une espèce d'éon, un être spirituel d'une espèce supérieure, revêtu d'un corps humain, ou bien un sage déifié [5].

La difficulté se serait offerte à leur esprit, s'ils avaient cru

[1] *Augustin*, De Trinitate, lib. II, c. 5, § 9; c. 10, § 18; Enchiridion, c. 38.

[2] Voyez les Notes à la fin du premier vol., note G.

[3] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 32. art. 1, 3; In Sentent., lib. III, dist. 4, qu. 1, art. 2. — *Bonaventure*, Sentent., lib. III, dist. 4, art. 1, qu. 2.

[4] *Ignace*, Epist ad Ephes., c. 7 : Εἷς ἰατρὸς ἐστὶ, σαρκικὸς τε καὶ πνευματικὸς, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεὸς, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινὴ, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. III, c. 16, § 3.— *Tertullien*, De carne Christi, c. 5; Contra Prax., c. 27. — *Clément d'Alexandrie*, Pædag., lib. III, c. 1. — *Origène*, De princip., præfat., c 4. — *Novatien*, De Trinit., c. 16, 18. — *Lactance*, Instit. div., lib. IV, c. 13, etc., etc., etc.

[5] *Lactance*, Op. cit., lib. IV, c. 16 : Quo magisterio ac Dei legatione perfunctus ob eam ipsam virtutem, quam simul et docuit et fecit, ab omnibus gentibus et meruit et potuit Deus credi.

que Jésus eût une âme raisonnable; mais dans l'opinion de la plupart d'entre eux, le Logos, qu'ils considéraient comme un principe de la même nature que notre âme et sujet aux mêmes affections, avait simplement revêtu dans le sein de Marie un corps humain, en sorte qu'ils n'accordaient point à Jésus, au moins d'une manière claire et formelle, une âme vraiment semblable à la nôtre.

Ce fut Origène qui, le premier, attribua positivement au Fils de Marie une âme raisonnable différente du Logos. Il le fit pour répondre à une objection de Celse, qui trouvait absurde qu'on pût s'imaginer que Dieu avait été trahi, livré à ses ennemis, lié de cordes, battu de verges, et aussi parce que ses opinions platoniciennes ne lui permettaient pas d'admettre une union entre la substance divine et un corps humain sans l'intermédiaire d'une âme raisonnable, distinguée entre toutes par sa pureté et son amour pour le Créateur [1]. Il est vrai que Justin le Martyr reconnaissait déjà en Jésus trois principes, le λόγος, la ψυχή et le σῶμα; toutefois il est vraisemblable que par le λόγος il entendait l'entendement, le νοῦς [2], et non pas le Verbe divin. Tertullien aussi parle, dans un endroit de son traité contre Praxéas, des deux substances de l'homme, l'âme et la chair, que prit le Fils de Dieu [3]; mais, dans un autre passage du même ouvrage, il af-

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. II, c. 9; IV, c. 15; VI, c. 47, 48; De principiis, lib. II, c. 6, § 3 : Substantiâ animæ inter Deum carnemque mediante, non enim possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri, nascitur Deus homo; — c. 8, § 4 : Alia sunt, quæ Salvatori sub animæ nomine adscribuntur, et alia, quæ sub spiritûs nomine deputantur. Nam quum passionem aliquam vel perturbationem sui vult indicare, sub animæ nomine indicat, ut quum dicit : Nunc anima mea turbata est. In manus autem Patris commendat non animam, sed spiritum, et quum carnem dicit infirmam, non animam promtam dicit, sed spiritum, unde videtur quasi medium quoddam esse inter carnem infirmam et spiritum promtum.

[2] *Justin*, Apolog. II, c. 10.

[3] *Tertullien*, Adv. Prax., c. 16: Suscepturus (Filius Dei) etiam ipsas substantias hominis, carnem et animam.

firme qu'il n'y avait dans le Christ que deux substances, la chair par laquelle il était homme, et l'esprit par lequel il était Dieu [1]. Nous nous croyons donc autorisé à maintenir notre assertion, que ce fut Origène qui enseigna le premier avec une précision inconnue avant lui, que Jésus-Christ avait une âme raisonnable différente du Logos, lequel s'unit à elle de la manière la plus intime. Cette théorie, confirmée par un synode en 244 [2], fut d'autant mieux accueillie par les docteurs chrétiens qu'ils en sentaient toute l'importance dogmatique : si le Christ, en effet, n'avait point eu une âme humaine, il n'aurait point été un homme parfait et ne pourrait nous être présenté comme modèle. Elle trouva pourtant un adversaire dans Apollinaire le jeune, évêque de Laodicée, qui soutenait, ainsi que nous l'avons vu ailleurs (*Voy.* 1re Partie, § 45) que le Logos ne s'était pas uni en Jésus à une âme raisonnable, mais qu'il en avait pris la place [3], et qui défendait ainsi son opinion : Christ ne pouvait être le Sauveur du monde qu'à la condition d'être sans péché. Or aucun homme n'est impeccable, le péché étant, pour ainsi dire, inhérent à la nature humaine, ainsi que l'expérience le prouve. Donc Jésus avait en lui un principe supérieur qui réglait toutes ses actions, et ce principe était le Logos. Mais si, par sa nature supérieure, il avait été impeccable, Jésus n'aurait pas eu le caractère essentiel de tout être libre, la liberté de ses déterminations, et il

[1] *Tertullien*, Adv. Prax , c. 27 : Ex his (substantiis) Christus constitit ; ex carne homo, ex spiritu Deus ; — De carne Christi, c. 13 : In Christo invenimus animam et carnem. Quid anxia est ; inquit, anima mea usque ad mortem, et panis quem ego dedero pro salute mundi caro mea est.

[2] *Socrate*, Hist. eccles., lib. III c. 7.

[3] *Mansi*, Concil., T, III, p. 461 : Adserunt dicere Salvatorem ex virgine imperfectum, id est, sine sensu (νοῦ) hominem suscepisse. Heu quanta erit Arianorum in tali sensu vicinitas ! Illi imperfectam divinitatem in Dei Filio dicunt, isti imperfectam humanitatem in hominis filio mentiuntur. Nos autem, secundùm catholicæ ecclesiæ professionem, perfectum Deum perfectam suscepisse hominem profitemur.

n'aurait pas été un homme parfait, un Sauveur parfait. De même, s'il n'avait pas en soi une âme raisonnable, ne manquait-il pas d'une partie essentielle à l'être humain, était-il semblable à nous? Tel était le côté faible de la théorie d'Apollinaire. Un être tel qu'il concevait le Christ, sans raison et sans moralité, ne pouvait être le vrai Sauveur. C'est ce que prouvèrent facilement ses adversaires, sans parvenir d'ailleurs à s'entendre entre eux sur les rapports de la nature divine et de la nature humaine en Jésus-Christ. Ainsi Grégoire de Naziance [1] attribue une grande prépondérance à la nature divine, sans admettre toutefois qu'elle ait absorbé la nature humaine; tandis que Grégoire de Nysse [2] affirme que celle-ci s'est confondue avec celle-là et qu'elle y a disparu comme une goutte de vinaigre dans la mer.

Dans son traité *De l'incarnation du Verbe*, où l'orthodoxie a refusé, sans motif plausible, de reconnaître sa pensée, Athanase enseigne qu'il n'y a pas en Jésus-Christ deux natures, mais la seule nature divine incarnée (μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη), en d'autres termes, que la nature humaine n'a été qu'un instrument pour le Logos [3]. Telle était la doctrine de l'École d'Alexandrie, qui faisait par conséquent disparaître dans la nature divine la nature humaine, réduite à une simple apparence ou à une matière inerte, tandis que sa rivale, l'École d'Antioche, distinguait avec tant de soin les deux natures, qu'elle admettait deux personnes ou deux sujets en Jésus-Christ, unis moralement, il est vrai, de la manière la plus intime. S'il est permis de juger de l'enseignement de cette der-

[1] *Grégoire de Naziance*, Epist. CI : ὑπερνικώσης τὸ σαρκίον τῆς θεότητος.
[2] *Grégoire de Nysse*, Antirrheticus adv. Apollinarem, c. 42.
[3] *Athanase*, De incarnatione Dei Verbi, c. 8 : ὥσπερ ὄργανον, ἐν αὐτῷ γνωριζόμενος καὶ ἐνοικῶν.

nière École par celui de deux de ses plus célèbres docteurs, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, elle tenait que le Logos s'est uni d'une manière incompréhensible à un homme de la race de David, et qu'il a habité en lui, ainsi que dans un temple, non pas momentanément, comme chez les prophètes, mais d'une manière permanente ; que c'est cet homme qui est né, a grandi, est mort pour nous ; que c'est le Logos qui l'a ressuscité, l'a conduit au Ciel, l'a fait asseoir à la droite de Dieu ; que, cette union n'ayant pas cessé, on ne doit pas admettre deux Fils ni deux Seigneurs ; qu'il n'y a qu'un Fils, le Logos, à la divinité duquel l'homme a été associé, et qu'ils doivent être adorés ensemble [1].

L'Occident ne nous fait entendre sur cette question qu'un écho des églises orientales ; c'est la même incertitude, les mêmes contradictions. Tertullien, qui distingue clairement quelque part les propriétés de la substance divine et celles de la substance humaine dans le Christ [2], parle ailleurs de la mort

Diodore de Tarse, Contra Synusiastas, dans les Canisii Lectiones antiq., édit. Basnage, T. I, p. 591 : Jesus proficiebat ætate et sapientiâ. Hoc de Verbo Dei non potest dici. Verbum majus est Christo. Maria non peperit Verbum, sed hominem nobis similem genuit. Adoramus purpuram propter indutum et templum propter inhabitatorem, formam servi propter formam Dei. Gratiâ filius homo ex Mariâ natus, naturâ autem Deus Verbum. — *Mansi*, Concil., T. IV, p. 1350 : Ὁ δεσπότης θεὸς λόγος ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον, ὃν, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἀποῤῥήτως συνῆψεν ἑαυτῷ· θανάτου μὲν αὐτὸν κατὰ νόμον ἀνθρώπων πειρασθῆναι κατασκευάσας, ἐγείρας δὲ ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. Δέχεται προσκύνησιν, ὡς ἀχώριστον πρὸς τὴν θείαν φύσιν ἔχων τὴν συνάφειαν, ἀναφορᾷ θεοῦ καὶ ἐννοίᾳ πάσης αὐτῷ τῆς κτίσεως τὴν προσκύνησιν ἀπονεμούσης. Ἕνα τοίνυν τὸν κύριον φαμὲν, Ἰησοῦν Χριστόν· πρωτοτύπως μὲν τὸν θεὸν λόγον νοοῦντες, τὸν κατ' οὐσίαν υἱόν θεοῦ, συνεπινοοῦντες δὲ τὸ ληφθὲν, Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ.

[2] *Tertullien*, Adv. Prax., c. 27 : Videmus duplicem statum non confusum, sed conjunctum in unâ personâ, Deum et hominem Jesum. De Christo dissero. Et adeò salva est utriusque proprietas substantiæ, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est, virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo, flens Lazarum, anxiè usque ad mortem denique et mortua est, quia substantiæ ambæ in statu suo quæque distinctè agebant.

de Dieu exactement comme les Patripassiens [1]. Selon Hilaire, le Christ par son union avec le Logos s'est trouvé supérieur à tous les besoins de la nature physique ; il est bien mort, mais il n'a ressenti aucune douleur [2]. Il est donc évident que, dans l'opinion de l'évêque de Poitiers, la nature divine avait absorbé la nature humaine. Ambroise de Milan, au contraire, et son disciple Augustin enseignent positivement deux natures en une personne [3]. Telle est la doctrine qui finit par triompher dans l'Église orthodoxe et qui y resta dominante depuis que Jean Damascène l'eut définitivement formulée [4]. Elle servit de thème aux subtilités des Scolastiques, qu'une curiosité insatiable poussa à soulever les questions quelquefois les plus étranges [5] et qui se plurent surtout à ergoter sur la théorie de la communication des idiomes [6], théorie qui, désapprouvée

[1] *Tertullien,* Contra Marcion., lib. II, c. 16 : Christianorum est etiam mortuum Deum credere, et tamen viventem in ævo ævorum.

[2] *Hilaire*, De Trinit., lib. X, c. 23 : Habens ad patiendum quidem corpus et passus est, sed non habuit naturam ad dolendum; —Comment. in ps. CXXXVIII, c. 3 : Suscepit ergo infirmitates, quia homo nascitur; et putatur dolere, quia patitur : caret verò doloribus ipse, quia Deus est.

[3] *Ambroise*, De incarnationis dominicæ sacramento, c. 4. — *Augustin*, De civit. Dei, lib. X, c. 29; Enchiridion, c. 34-38.

[4] *Jean Damascène,* De fide orth., lib. III, c. 4 : Θεότητα μὲν λέγοντες οὐ κατονομάζομεν αὐτῆς τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ἰδιώματα, οὐ γὰρ φαμὲν θεότητα παθητὴν ἢ κτιστήν· οὔτε δὲ τῆς ἀνθρωπότητος κατηγοροῦμεν τὰ τῆς θεότητος ἰδιώματα, οὐ γὰρ φαμὲν ἀνθρωπότητα ἄκτιστον· ἐπὶ δὲ τῆς ὑποστάσεως, κἂν ἐκ τοῦ συναμφοτέρου, κἂν ἐξ ἑνὸς τῶν μερῶν ταύτην ὀνομάσωμεν, ἀμφοτέρων τῶν φύσεων τὰ ἰδιώματα αὐτῇ επιτίθεμεν· — καὶ οὗτὸς ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως ἑκατέρας φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν· κατὰ τοῦτο δυνάμεθα εἰπεῖν περὶ Χριστοῦ, οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη, καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος ἄκτιστος ἐστι καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀπερίγραπτος.

[5] Voy., entre autres, *Lombard*, Sentent., lib. III, dist. 1 et 12.

[6] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 16, § 1-3.—*Duns Scot,* In IV lib. Sentent., lib. III. c. 7, § 2.

dans l'Église primitive, mais professée déjà en Afrique au v[e] siècle [1] et exposée par Jean Damascène [2], reçut ses derniers développements durant la longue querelle des Luthériens avec les Sacramentaires [3].

Luther, en effet, réveilla la controverse depuis longtemps assoupie des deux natures, en faisant intervenir ce dogme dans sa dispute sur la Cène et en affirmant qu'en vertu de la communication des idiomes ou des propriétés essentielles de chacune d'elles à l'autre, communication accidentelle et médiate sans doute, mais permanente, la nature humaine participe aux attributs de la nature divine. Le célèbre réformateur tenait si fortement à ce dogme, qu'il n'hésitait pas, dans l'occasion, à employer des expressions tout à fait patripassiennes [4]. Ainsi ce n'est pas seulement, selon lui, la nature humaine, c'est aussi la nature divine ou le vrai Dieu qui a souffert et est mort pour nous. L'intérêt qu'il avait à défendre énergiquement une semblable communication des idiomes, c'est qu'il lui était impossible d'expliquer autrement que par la participation de la nature humaine aux propriétés de la nature divine sa doctrine de la consubstantiation, doctrine qui

[1] *Mansi*, Concil., T. IV, p. 517-518.

[2] *Jean Damascène*, loc. cit.

[3] *Gesenius*, De primo et secundo communicationis idiomatum genere, Lemgo, 1611, in-4°. — *Planck*, Geschichte des protestant. Lehrbegriffs, T. II, p. 494 et suiv. — *Walch*, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten ausser der luther. Kirche, T. III, p. 274 et suiv. — Cf. *Weisse*, Die Christologie Luthers, 2[e] édit., Leipz., 1855, in-8°.

[4] *Luther*, Briefe, édit. De Wette, T. V, p. 658; T. VI, éd. Seidemann, p. 291 : Vera ecclesia credit non tantùm humanam naturam, sed etiam divinam seu verum Deum pro nobis passum esse et mortuum. Et quanquam mori sit alienum a naturâ Dei, tamen quia natura divina sic induit naturam humanam, ut inseparabiliter conjunctæ sint hæ duæ naturæ, ita ut Christus sit una persona Deus et homo, ut quidquid accidat Deo et homini, ideo fit, ut hæ duæ naturæ in Christo sua idiomata inter se communicent, hoc est, quòd unius naturæ proprium communicatur quoque alteri propter inseparabilem cohærentiam, ut nasci, pati, mori, etc. sunt humanæ naturæ idiomata seu proprietates, quarum divina natura quoque fit particeps propter inseparabilem illam et tantùm fide comprehensibilem conjunctionem.

suppose, aussi bien que celle de la transsubstantiation, la présence simultanée du corps de Jésus en cent lieux différents [1]. Les Sacramentaires, plus fidèles que lui au dogme des deux natures en une personne, niaient la déification du corps du Christ et soutenaient qu'il n'y avait entre les deux natures qu'une communication verbale ou une permutation grammaticale de leurs attributs [2]. Dans leur opinion, bien qu'il y ait eu en Christ deux natures, on ne peut pas dire que les propriétés de la nature divine ou infinie se soient communiquées à la nature humaine ou finie, parce qu'une communication de cette sorte ne pourrait s'opérer sans l'anéantissement de l'une ou de l'autre nature dans son essence [3]. Emportés par l'ardeur de la lutte, les disciples de Luther poussèrent jusqu'à ses dernières conséquences la théorie du maître : ils affirmèrent la communication non plus seulement des attributs, mais des natures elles-mêmes, et la communication des attributs

[1] *Luther*, Werke, édit. Walch, T. XX, p 1010 : Christi Leib ist zur Rechten Gottes, das ist bekannt. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden. So ist sie gewisslich auch im Brot und Wein über Tische. Wo nun die rechte Hand Gottes ist, da muss Christi Leib und Blut sein.

[2] Conf. Helv. I, c. 11 ; — Gallic., c. 15 ; — Anglic., c. 89 ; — Belgic., c. 19.

[3] *Zwingle*, Exegesis eucharistiæ negotii ad M. Lutherum, dans ses Opera, T. II, p. 350 : Alloeosis, quam nos desultoriam locutionem interpretati sumus, Plutarcho auctore, tropus est, quo consuetus ordo commutatur, cùm scilicet propter affinitatem aliquam passionum grammaticarum fit de unâ ad aliam saltus aut permutatio. Eas itaque permutationes, quibus divini homines de Christo pro duarum in illo naturarum unione liberè usi sunt, imo Christus ipse de se ipso jucundâ variatione usus est, quas paulò ante theologi idiomatum communicationem vocabant, eas inquam alloeoses, quo grammaticos haberemus magis propitios, adpellavimus. Est ergo ἀλλοίωσις, quantùm huc attinet, desultus ille, aut permutatio, quâ de alterâ in eo naturâ loquentes alterius vocibus utimur. Ut cùm Christus ait : Caro mea verè est cibus, caro propriè est humanæ in illo naturæ, attamen per commutationem hoc loco pro divinâ ponitur naturâ. Quatenus enim Filius Dei est, catenus est animæ cibus, ait enim : Spiritus est qui vivificat. Rursus cùm perhibet filium familiâs a colonis trucidandum, cùm filius familiâs divinitatis ejus nomen sit, pro humanâ tamen naturâ accipit, secundùm enim istam mori potuit, secundùm divinam minimè. — *Calvin*, Instit. christ., lib. II, c. 14 : Attribuunt (Scripturæ) Christo interdum, quæ

quiescents [1] de la Divinité à l'homme Jésus [2], c'est-à-dire qu'ils se jetèrent de plus en plus dans l'eutychianisme [3]. Cependant le feu de la dispute se calma peu à peu, les Luthériens firent des concessions de plus en plus fortes, et on finit par abandonner à peu près généralement une théorie qui avait soulevé tant de passions et qui, à vrai dire, peut seule rendre compréhensible l'unité personnelle des deux natures.

A la controverse de la communication des idiomes, qui n'était au fond que la vieille querelle du nestorianisme et de l'eutychianisme, s'en rattachèrent d'autres moins importantes. Ainsi Tileman Heshusius († 1583) ayant avancé que la nature humaine, même *in abstracto* ou en dehors de l'union hypostatique, possède les attributs divins de la toute-puissance et de la toute-science et mérite par conséquent l'adoration [4], J. Wigand († 1587) lui répliqua en soutenant, avec Thomas d'Aquin [5], que c'est seulement *in concreto* ou par rap-

ad humanitatem singulariter referri oporteat : interdum quæ divinitati peculiariter competant : nonnunquam quæ utramque naturam complectantur, neutri seorsum satis conveniant. Atque istam quidem duplicis naturæ conjunctionem, quæ in Christo subest, tantâ religione exprimunt, ut eas quandoque inter se communicent : qui tropus veteribus ἰδιωμάτων κοινωνία dictus est.

[1] En dogmatique, on appelle ainsi les quatre attributs de la substance absolue : unité, simplicité, infinité et indépendance.

[2] *Hollaz*, Examen theolog. acroamaticum, p. 665 et suiv. : Communio naturarum est mutua divinæ et humanæ naturæ participatio, per quam natura divina, particeps facta humanæ, hanc permeat, perficit, inhabitat, humana verò, particeps facta divinæ naturæ, ab hâc permeatur, perficitur atque inhabitatur..... Ex communione duarum naturarum fluunt propositiones personales, juxta atque communicatio idiomatum. Propositiones personales sunt, in quibus concretum unius naturæ de concreto alterius naturæ modo singulari prædicatur. Communicatio idiomatum est vera et realis propriorum divinæ et humanæ naturæ in Christo, ab alterutrâ, vel utrâque naturâ denominatâ, participatio.

[3] *A. Osiander*, An Filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset? item de imagine Dei, Monteregio, 1550, in-4°.

[4] *Heshusius*, Assertio testamenti Christi contra blasphemam Calviniani anonymi exegesin, Regiom., 1574, in-8°.

[5] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu 16, art. 5 : Ea quæ sunt unius naturæ,

port à l'unité hypostatique, qu'on peut dire que Jésus, comme homme, est tout-puissant et présent partout [1]. Vers le même temps, c'est-à-dire en 1582, il s'éleva une dispute entre les théologiens de Helmstädt et les théologiens wurtembergeois sur une question non moins subtile [2]. Les premiers enseignaient que l'omniprésence du Christ dépend de sa volonté toute-puissante, c'est-à-dire qu'il peut, si telle est sa volonté, rendre son corps présent partout, et que cependant, depuis son ascension, il n'est réellement présent que là où il a promis de l'être, à savoir dans la Cène et dans l'Église. Ils soutenaient donc que l'omniprésence du Christ est respective et limitée [3], tandis que leurs adversaires, auxquels se joignirent les théologiens de Wittemberg et de Marbourg, prirent, en s'appuyant sur la communication des idiomes, la défense de l'omniprésence absolue, déjà professée par le panthéiste Jean Scot Érigène [4], mais combattue de la manière la plus explicite par les Scolastiques [5]. L'une et l'autre de ces opinions s'écartaient de l'orthodoxie. Selon la Formule de Concorde [6], en effet, la

non possunt de aliâ prædicari, secundùm quòd in abstracto significantur. Nomina verò concreta supponunt hypostasim naturæ : et ideò indifferenter prædicari possunt ea quæ ad utramque naturam pertinent.

1 *Wigand*, De communicatione idiomatum, Francof., 1669, in-8°.

2 *Henke*, Allgem. Geschichte der christ. Kirche, Brunsw., 1788-1818, T. III, p. 337 et suiv.

3 *Calixte*, De personâ Christi, Helmst,, 1663, in-4°.

4 *Scot Érigène*, De divisione naturæ, lib. II, c. 11 : Quod ipse ait : Ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consumationem sæculi, satis indicat ipsum non solùm secundùm verbum, quo omnia implet et super omnia est, verùm etiam secundùm carnem, quam in unitatem suæ substantiæ vel personæ accepit... et in Deum transmutavit, semper et ubique esse, non tamen localiter seu temporaliter, vel ullo modo circumscriptum : mirabili siquidem et ineffabili modo et super omnes cœlestes essentias.

5 *Alexandre de Halès*, Summa, P. III, qu. 19, memb. 5. — *Thomas d'Aquin*, In Sentent,, lib. III, dist. 22, qu. 2. — *Bonaventure*, In Sentent., lib. III, dist. 22, art. 1.

6 Formula Concordiæ, p. 770-774 : Sacræ Literæ et orthodoxi Patres præclarè

nature humaine du Christ ne possédait pas, comme telle, l'omnipresence absolue, elle ne possédait que la toute-présence modifiée, en tant qu'elle participait aux propriétés et aux opérations de la nature divine. Cette théorie de l'ubiquité n'a jamais été admise par les Calvinistes[1], et depuis longtemps, elle a été abandonnée par les Luthériens : les Supranaturalistes eux-mêmes ont presque tous renoncé à la défendre[2], au moins dans sa forme fantastique, quelque zélés partisans qu'ils soient de la doctrine des deux natures, doctrine sur laquelle Luthériens et Calvinistes ont d'ailleurs été toujours d'accord.

C'est en dehors des deux grandes communions protestantes que l'on doit chercher, en effet, les adversaires du dogme des deux natures pendant au moins deux siècles. Schwenkfeld, qui croyait à la glorification et à la déification de la chair du

testantur, quòd humana natura in Christo eam ob causam, quòd cum divinâ naturâ, personaliter unita est, deposito servili statu, jam glorificata et ad dextram majestatis exaltata, præter et supra naturales, essentiales atque in ipsâ permanentes humanas proprietates, etiam singulares, supernaturales atque cœlestes prærogativas majestatis, gloriæ ac potentiæ super omne, quod nominatur, acceperit.

[1] *Calvin,* Instit. christ., lib. II, c. 14. — *Daneau,* Examen libri de duabus in Christo naturis à Martino Kemnitio conscripti, Gen., 1581, in-8°. — Cf. *Niemeyer*, Collectio Confess. in Ecclesiis reformatis publicatarum, Leipz., 1840, in 8°, p. 645 : Die Locutiones abstractivas, das ist solche Art zu reden, die Gottheit Christi hat gelitten, die Menschheit Christi ist allmächtig, überall gegenwärtig und dergl., weil sie in der heiligen Schrift nicht zu finden, und den Hauptsymbolis entgegen — auch eine Ausdehnung, Vergleichung und Abtilgung der Naturen und natürlichen Eigenschaften auf dem Rücken tragen, wolle S. Churfürstl. Gnaden ausgesetzet und niemand zu derselben gantz gefährlichen und hochärgerlichen Gebrauch gezwungen wissen.

[2] *Thomasius,* Beiträge zur kirchl. Christologie, Erlang., 1845, in-8°. — *Harless,* Zeitschrift für Protestantismus, Erlang., mai 1846. — *Strobel*, Zeitschrift für luther. Theologie, Leipz., an 1846, cah. 3. — Les efforts de quelques-uns d'entre eux, qui se donnent à eux-mêmes le nom de Kénotiques, semblent tendre à dépouiller le Logos incarné, sinon de sa divinité, au moins de sa conscience divine, à en faire un homme dans le sens propre du mot. Voy. *Gess,* Die Lehre von der Person Christi entwickelt aus dem Selbstbewusstsein Christi und aus dem Zeugniss der Apostel, Bâle, 1856, in-8°.

Christ, fut condamné comme eutychien [1]. Menno Simonis et d'autres anabaptistes en revinrent à l'hypothèse docétique d'une naissance apparente du Sauveur [2]. Socin ressuscita, au contraire, la doctrine ébionitique : pour lui, Jésus-Christ n'était qu'un homme engendré surnaturellement, que Dieu favorisa de révélations extraordinaires et qui, après sa résurrection, fut, en récompense de sa vertu, élevé au ciel d'où il gouverne son Église [3]. Cette opinion, sauf la conception miraculeuse et l'apothéose du Christ, compte aujourd'hui parmi ses adhérents la plupart des Rationalistes, qui, après avoir considéré le prophète de Nazareth sous tous les points de vue possibles, comme un imposteur, un fanatique, un sage, un envoyé divin, un thaumaturge, en sont venus à voir en lui le plus sublime interprète de la volonté de l'Être suprême, le type de la pureté morale, un homme divin [4] en un mot, mais pourtant un homme, qui ne jouissait pas plus que ses frères du privilége de l'impeccabilité. Refuser au Christ ce privilége, c'est se mettre en opposition sans aucun doute avec l'Église primitive orthodoxe, qui, par cela seul qu'elle se représentait le Christ comme la plus pure image de Dieu, ne pouvait le concevoir soumis au péché [5]; mais, d'un autre côté, c'est servir mieux les intérêts de la religion et de la morale que de rap-

[1] *Hahn*, Schwenkfeldii sententia de Christi personâ et opere exposita, Vratisl., 1847, in-8°.

[2] *Schyn*, Hist. Mennonit. plenior deductio, Amst., 1729, in-8°, p. 164.— Formula Concordiæ, p. 623, 625.

[3] Catech. Racov., qu. 96, 144-156, 245.

[4] *Wegscheider*, Instit. theol. christ., § 128. — *Frantz*, Von der Gottheit Jesu steht nichts in der Bibel, Landau, 1847, in-8°.

[5] *Tertullien*, De animâ, c. 41. — *Clément d'Alexandrie*, Strom., lib, VII, c. 12; Pædag., lib. I, c. 2; III, c. 12. — *Origène*, Contra Celsum, lib. I, c. 69. Cependant il est à remarquer que l'anamartésie du Christ ne fut pas proclamée comme article de foi avant le concile de Chalcédoine. Voy. les Notes à la fin du premier vol., note J.

procher le Christ de nous, parce que si on l'élève trop au-dessus de l'humanité, si on le présente comme doué d'une volonté absolument pure et de forces surnaturelles, il pourra bien être encore pour nous un objet d'admiration et d'amour, il ne sera plus un modèle que nous puissions espérer d'imiter [1]. Les Rationalistes attachent donc un grand prix à la personnalité historique du Christ, tandis que d'autres sectes, les Quakers, par exemple [2], et en général tous les Mystiques, sans nier l'existence terrestre du Sauveur, accordent plus d'importance à l'action du Christ en nous, ou, en d'autres termes, relèvent la divinité de Jésus aux dépens de son humanité. Cependant ils font aussi peu de cas que Mélanchthon [3] du dogme de l'incarnation, et tiennent assez généralement ce que l'Évangile raconte sur la naissance miraculeuse de Jésus pour un mythe ayant ses racines dans les prophéties de l'Ancien Testament [4].

[1] *Fritzsche*, De ἀναμαρτησία Jesu Christi comment. IV, dans ses Opusc. acad., Lips., 1838, p. 48. — *Ullmann*, Ueber die Sündlosigkeit Jesu, 5e édit., Hamb., 1846, in-8°. — *Pécaut*, Le Christ et la conscience, Paris, 1859, in-12.

[2] *Barclay*, Apol., thes. XIII, c. 2.

[3] *Mélanchthon*, Loci commun., édit. de 1521 : Non est, cur multum operæ ponamus in locis illis supremis, de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis... Si libeat ingenioso mihi esse in re non necessariâ, facilè queam evertere quæcumque pro fide dogmatis argumenta produxerunt, et in his quàm multa rectiùs pro hæresibus quibusdam facere videntur, quàm pro catholicis dogmatibus... Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere : non, quod isti docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri. — Il est curieux de rapprocher ce passage d'une lettre de *Spinoza* (Epist. XXI), où on lit : Dico ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundùm carnem noscere : sed de æterno illo Filio Dei, hoc est, Dei æternâ Sapientiâ, quæ sese in omnibus rebus et maximè in mente humanâ et omnium maximè in C. J. manifestavit, longè aliter sentiendum. Nam nemo absque hâc ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quæ sola docet, qui verum et falsum, bonum et malum sit... Cæterum quod quædam ecclesiæ addunt quòd Deus naturam hominis assumserit, monui expressè, me, quid dicant, nescire, imo ut verum fateor, non minus absurdè mihi loqui videntur, quàm si quis mihi diceret, quòd circulus naturam quadrati induerit.

[4] *Ammon*, Biblische Theologie, Erlangen, 1801-2, 3 vol. in-8°, T. II, p. 251. — *Kaiser*, Die biblische Theologie, Erlangen, 1813-21, 2 vol. in-8°, T. I, p. 231. — *Bauer*, Theologie des N. Test., Leipz., 1800-1802, 4 vol. in-8°, T. I, p. 310.

Pour eux, le véritable père de Jésus-Christ, c'est Joseph [1], opinion combattue non-seulement par les théologiens supranaturalistes [2], mais aussi par la philosophie spéculative, qui s'est attachée à présenter sous un jour nouveau la doctrine de l'incarnation ou de l'union de Dieu avec l'humanité, sans se laisser détourner de son but par le danger de sacrifier complétement le Christ historique et de réduire à un simple mythe toute l'histoire évangélique [3]. Schleiermacher a su éviter cet

[1] *Walther*, Versuch eines schriftmäss. Beweises, dass Josephus der wahre Vater Christi sey, Berlin, 1791, in-8°.

[2] *OErtel*, Antijosephismus, Germ., 1793, in-8°. — *Hasse*, Josephum verum Jesu patrem e Scripturâ non fuisse, Reg., 1792, in-4°.

[3] *Schelling*, Methode des akad. Studiums, p. 184, 192. — *Hegel*, Rel. Philos., T. II, p. 232-238. — *Baur*, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, 2e édit., Tüb., 1858, in-8°, p. 380 : Die Hegel' sche Philosophie an die Spitze ihrer Christologie den rein spekulativen Satz stellt, dass Gott an sich Mensch ist. Diess ist darin enthalten, dass Gott Geist ist. Indem er als Geist sich an sich unterscheidet, tritt die Endlichkeit des Bewusstseins ein, Gott wird im Menschen zum endlichen Geist. Als endlicher Geist ist der Mensch an sich Geist, was er aber an sich ist, soll er auch für sich sein. Die substanzielle Einheit Gottes und des Menschen, das Ansich des Menschen, muss für ihn auch ein Gewusstes sein, für ihn zur Gewissheit werden. Da aber gewiss nur ist, was auf unmittelbare Weise in der Anschauung ist, so muss Gott erscheinen als einzelner Mensch, als unmittelbar sinnlich wahrnehmbarer Einzelner. Diess ist jedoch nicht so zu verstehen, wie wenn Gott objectiv in einem bestimmten Individuum Mensch geworden wäre, sondern es ist nur der Glaube der Welt, dass der Geist als ein Selbstbewusstsein d. i. als ein wirklicher Mensch da ist. Ist die Menschheit dazu rief, so schaut sie die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in einer ausgezeichneten Persönlichkeit als verwirklicht an. Der weitere Gang des Processes ist, dass die Einheit des Selbstbewusstseins mit dem absoluten Wesen, die nur in unmittelbarer Weise in der Sphäre der äussern Objectivität in einem nicht dagewesenen Individuum gesetzt ist, sich verinnerlicht und zu einer in jedem selbstbewussten Subject sich vollziehenden Einheit wird. So ist demnach zwar auch hier keine objective Einheit des Göttlichen und Menschlichen in einem bestimmten einzelnen Individuum, aber die beiden Elemente, die hier zu unterscheiden sind, schliessen sich dadurch zur innern Einheit zusammen, dass das Geschichtliche, das so aufgefasst auch in seiner mythischen Gestalt eine ganz andere Bedentung hat, als ihm der Rationalismus zugesteht, als das nothwendige Moment der Vermittlung betrachtet wird, durch welche die Idee in dem selbstbewusstsein des Geistes sich verwirklicht. Die Realität der Idee der Einheit Gottes und des Menschen ist daher überhaupt nicht in ein Individuum zu setzen, sondern nur in die Menschheit im Ganzen. Der Schlüssel der ganzen Christologie ist, wie Strauss sagt, dass als das Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums

écueil, contre lequel s'est brisé Strauss. Partant de ce fait constaté par la conscience chrétienne, que l'Église fournit à l'homme pécheur de puissants moyens d'amendement et d'expiation, il en tire la conséquence que le fondateur de cette Église a possédé un tel degré de perfection morale qu'il doit être considéré comme le type religieux de l'humanité. L'apparition d'un être aussi parfait sur la terre ne s'explique que par un acte de la puissance créatrice de Dieu; mais s'il est dieu par sa naissance, Jésus est homme dans son développement absolument humain [1]. Schleiermacher ne nie donc pas l'existence du Christ historique; c'est à tort qu'on l'en a accusé, du moins au point de vue subjectif. Le Christ n'est pas dans son système une pure abstraction de la conscience chrétienne, un être idéal : il est une unité concrète, un individu réel, et c'est là ce qui distingue essentiellement sa christologie de celle de Strauss, ce dernier présentant l'unité de la nature humaine et de la nature divine comme s'étant réalisée non pas en un homme dans le temps, mais dans l'humanité de toute éternité [2].

eine Idee gesetzt wird, aber keine Kantisch unwirkliche, sondern eine reale, die Menschheit als der Gottmensch.

[1] *Schleiermacher*, Christ. Glaube, T. II, § 86, 99.

[2] *Strauss*, Das Leben Jesu, 2e édit., Tüb., 1837, 2 vol. in-8°, T. II, p. 739 : Das ist nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle Andern zu geizen; in jenem Einen sich vollständig, in allen Uebrigen immer nur unvollständig abzudrücken : sondern in einer Mannichfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichthum auszubreiten. Und das soll keine wahre Wirklichkeit der Idee sein? Die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur wäre nicht vielmehr in unendlich höherem Sinn eine reale, wenn ich die ganze Menschheit als ihre Verwirklichung begreife, als wenn ich einen einzelnen Menschen als solche aussondere? Eine Menschwerdung Gottes von Ewigkeit nicht eine wahrere, als eine in einem abgeschlossenen Punkte der Zeit? Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, dass als Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht Kantisch unwirkliche gesetzt wird. Die Menschheit ist der menschgewordene Gott.

§ 13.

États d'abaissement et d'exaltation du Christ.

Nicolai, Consideratio theologica IV quæstionum controversarum de profundissimâ κενώσει Christi, Tub., 1622, in-4°.—*Thummius*, Ταπεινωσιγραφία sacra, Tub., 1623, in-4°. — *Richter*, De morte Servatoris in cruce, Gott., 1757, in-4°. — *Grüner*, Diss. de morte J.-Ch. verâ, non syncopticâ, Ienæ, 1808, in-8°. — *C.-J. Schmidt*, Medic.-phil. Beweis, dass Jesus nach seiner Kreuzigung nicht von einer todtähnlich. Ohnmacht befallen gewesen, Osnab., 1830, in-8°. — *Lavater*, Tract. theol.-schol. de descensu ad inferos, Francof., 1610, in-8°. — *Dietelmair*, Historia dogmatis de descensu Christi ad inferos, Norimb., 1741, in-8°. — *Semler*, Obs. historico-dogmatica de vario et impari Veterum studio in recolendâ historiâ descensûs Christi ad inferos, Halæ, 1775, in-8°. — *Clausen*, Dogmatis de descensu Christi ad inferos historia biblica atque ecclesiastica, Hafn., 1801, in-8°.— *König*, Die Lehre von der Höllenfahrt, Frankf., 1842, in-8°. — *Güder*, Die Lehre von der Erscheinung J.-Christi unter den Todten, Bern, 1853, in-8°. — *Hindekoper*, The belief of the first three centuries concerning Christ's mission to the underworld, Boston, 1854, in-8°. — *Müller*, De resurrectione J.-Ch., vitam æternam excipiente, et ascensu in cœlum sententiæ quæ in Ecclesiâ ad finem usque sec. VI viguerunt, Havn., 1836, in-8°. — *Himly*, De Jesu in cœlum adscensu, Argent., 1811, in-4°. — *Knapp*, De J. Ch. ad dextram Dei sedente, Halæ, 1787, in-4°. — *Nösselt*, De Christo homine regnante, Halæ, 1787, in-4°. — *Fritzsche*, De J.-Ch. ad dextram Dei sedente, Halæ, 1843, in-8°.

L'Écriture sainte parle, en divers passages [1], d'un état d'abaissement, *exinanitio*, et d'un état d'exaltation, *exaltatio*, du Christ en termes si clairs que, dès l'origine, la dogmatique chrétienne admit ce double état ; mais ce fut seulement après la Réformation de Luther que les théologiens s'occupèrent de déterminer les deux phases de la vie du Sauveur et donnèrent à cette doctrine une place dans le système dogmatique de leur Église [2]. Selon les livres symboliques des Protestants, c'est la

[1] Marc, XVI, 19.— II Cor. VIII, 9. — Philip. II, 6-11, etc.
[2] *Quenstedt*, Theolog. didactico-polemica, T. III, p. 332.

nature humaine inséparablement unie à la nature divine, c'est-à-dire la personne du Christ, qui s'est abaissée, et la Formule de Concorde ajoute que, pendant sa vie terrestre, le Christ a possédé une majesté divine, qu'il n'a cependant manifestée que quand il l'a jugé à propos [1], assertion qui souleva, dès 1616, une vive controverse entre les théologiens de Giessen et ceux de Tübingue. Ces derniers, Luc Osiander († 1638) à leur tête, soutenaient que, même dans son état d'abaissement, Jésus avait été en possession des attributs divins de l'omniscience et de la toute-puissance, mais qu'il en avait usé avec tant de discrétion que ses disciples eux-mêmes n'y avaient pas pris garde. Les théologiens de Giessen, notamment Mentzer († 1627) et Feuerborn († 1656), accordaient le premier point, mais ils prétendaient que le Christ avait, de sa propre volonté, renoncé à faire usage de sa science et de sa puissance, excepté dans des circonstances extraordinaires [2]. Une divergence d'opinion se produisit également sur les modes ou degrés d'abaissement. Les uns, et c'était l'opinion la plus répandue, en comptaient cinq : la conception miraculeuse, la naissance misérable, la passion, la mort et la sépulture [3]; d'autres sept : la conception, la naissance, la circoncision, le ministère, la passion, la mort et la sépulture; quelquefois même à ces sept degrés, on en ajoutait un huitième : la descente aux enfers [4],

[1] Formula Concord., p. 767 : Eam verò majestatem statim in suâ conceptione, etiam in utero matris habuit : sed ut Apostolus loquitur, seipsum exinanivit, eamque, ut D. Lutherus docet, in statu suæ humiliationis secretò habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit, usurpavit.

[2] *Walch*, Religionsstreitigk. in der luther. Kirche, T. I, p. 206; IV, p. 551.

[3] *Quenstedt*, Ouv. cité, T. III, p. 338 : Exinanitio sub se habet certos actus, in quibus maximè fuit conspicua, videlicet, ut eos symbolum apostol. recenset, mirandam conceptionem, pauperrimam nativitatem, quo refertur humilis educatio, acerbissimam passionem, ignominiosam mortem, ac denique sepulturam.

[4] *Wegscheider*, Op. cit., § 129.

tandis que les Sociniens, en général plus sobres de distinctions, et qui niaient, comme on le sait, l'union de la nature divine et de la nature humaine en Jésus, ne reconnaissaient que trois états d'abaissement et d'exaltation : l'état de dignité, depuis la naissance jusqu'à la passion, celui d'abaissement depuis la passion jusqu'à la résurrection, et celui d'exaltation, depuis la résurrection jusqu'à la fin du monde. Plusieurs d'entre eux cependant en admettaient un quatrième, celui de dégradation, qui commencera après le jugement dernier, Jésus-Christ devant déposer alors la dignité royale entre les mains de son Père.

Les anciens docteurs de l'Église, qui comprenaient sous le nom d'économie, οἰκονομία, tout ce qui concerne l'incarnation du Fils de Dieu et sa vie terrestre, n'étaient point d'accord entre eux sur la durée de son ministère. Selon les Valentiniens [1], la durée de son enseignement ne dépassa guère une année, et cette opinion était partagée par les Pères alexandrins [2], de même que par l'auteur des Homélies pseudo-clémentines [3] ; mais elle fut combattue par Irénée qui, se fondant sur une tradition de l'apôtre Jean, croyait que Jésus avait dû parcourir tous les degrés de la vie humaine pour être un exemple de piété à tous les âges ; qu'il avait été baptisé à trente ans ; qu'il n'était entré en fonctions que dans un âge plus avancé ; qu'il avait assisté à trois Pâques, et qu'à sa mort, il n'était pas loin de sa cinquantième année [4]. C'était du reste le seul point sur lequel les Pères de l'Église variassent en ce qui touchait la vie terrestre de Jésus ; car, en général, tous ex-

[1] *Irénée*, De hæres., lib. II, c. 22, § 1-5.

[2] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. I, c. 21. — *Origène*, De princip., lib IV, c. 5 ; In Luc. homil. XXXII.— *Cyrille d'Alexandrie*, In Isaïam, lib. III, tom. II.

[3] Clementis Homilia XVII, c. 19.

[4] *Irénée*, Loc. cit.

posent conformément aux Évangiles les événements et les faits dont elle se composa, et presque tous s'accordent à la présenter comme pure de toute souillure, comme absolument étrangère au péché, même au péché originel — condition nécessaire de la rédemption et conséquence de la conception surnaturelle du Sauveur. Ceux-là même qui, à l'exemple de Théodore de Mopsueste, refusaient à Jésus le privilége d'avoir été affranchi du joug des passions, lui accordaient au moins une perfection surhumaine [1].

Parmi les docteurs de l'Église orthodoxe, on n'en trouve pas non plus un seul, à notre connaissance, qui ait nié la réalité de la passion et de la mort de Jésus; tous y voient, au contraire, une des conditions de notre rédemption, et tous reconnaissent que, par sa mort, il est entré dans sa gloire et dans sa puissance. Selon les théologiens modernes, son état d'exaltation offre cinq degrés : la descente aux enfers, la résurrection, l'ascension, la séance à la droite de Dieu et le retour pour le jugement dernier [2]; quelques-uns pourtant, parmi les Réformés, n'en admettent que quatre, rapportant, ainsi que nous l'avons dit, la descente aux enfers à l'état d'abaissement. Leurs idées offrent du reste des différences notables avec celles des Pères de l'Église. Dans les premiers temps, les Chrétiens regardaient la descente de Jésus dans le scheol ou monde inférieur comme la conséquence naturelle et immédiate de sa mort, car par ce monde inférieur on entendait, non pas l'enfer tel qu'on se l'est figuré plus tard, mais le séjour des âmes séparées des corps qu'elles ont animées, le royaume des ombres, lieu souterrain où régnait un silence éternel. C'est dans ce sens qu'il

[1] *Théodore de Mopsueste*, De incarnatione Filii Dei lib. XV fragmenta, fragm. 2, 25, 29.
[2] *Wegscheider*, Op. cit., § 130.

convient de prendre ce qui est dit de la descente de Jésus-Christ aux enfers, non-seulement dans certains livres apocryphes, tels que l'Évangile de Nicodème, les Actes de saint Thomas, le Testament des XII patriarches [1], mais aussi dans la première Épître de saint Pierre [2] et dans des passages assez nombreux des anciens Pères [3]. Ces derniers, surtout depuis le IIe siècle, croyaient généralement que le Christ avait consacré les trois jours qu'il passa dans l'hadès à prêcher l'Évangile aux patriarches, aux prophètes, aux hommes vertueux de l'Ancienne Alliance, et même, selon Clément d'Alexandrie, aux païens vertueux, envers qui Dieu se montrerait injuste, s'il les punissait de n'avoir pas connu le Christ venu au monde après leur mort, opinion digne de la bonté et de la justice de l'Être Suprême, qu'Augustin condamna pourtant comme une hérésie [4]. Ces témoignages prouvent que la doctrine de la descente aux enfers dominait dans la primitive Église ; cependant aucune confession de foi publique n'en fait mention avant la seconde moitié du IVe siècle. Il est vrai que dans certains exemplaires de symboles antérieurs à cette date, ces mots : il a été enseveli, sont remplacés par ceux-ci : il est descendu aux enfers, d'où il suit que ces deux formules étaient tenues pour synonymes, et qu'on ne peut rien conclure de cette variante en faveur du dogme tel que l'Église l'enseigne aujourd'hui. C'est seulement en 359, que le troisième concile de Sirmium,

[1] Evangel. Nicodem., c. 18. — Acta Thomæ, c. 10.— Testam. XII patriarch., c. 9.
[2] I Pierre III, 19-20.
[3] *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 27 ; V, c. 31, § 2. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat , lib. VI, c. 6. — *Tertullien*, De animâ, c. 7 et 55. — *Origène*, Contra Celsum, lib. II, c. 43 ; In Genes. homil. XV, c. 5. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. IV, c. 8, 11. — *Eusèbe*, Demonst. evang., lib. IV, c. 12. — *Lactance*, Instit. div., lib. IV, c. 27. — *Athanase*, Contra Apoll., lib. I, c, 13; II, c. 17. — *Jean Damascène*, De fide orth., lib. IV, c. 29.
[4] *Augustin*, De hæres. c. 79.

tenu par les Sémiariens, joignit, en les distinguant, la descente aux enfers à la sépulture [1], et dès la fin du IVe siècle, l'église d'Aquilée avait déjà admis cette addition dans son symbole, comme nous l'apprend Rufin, qui remarque qu'elle ne se trouvait encore ni dans le symbole de l'église de Rome ni dans ceux des églises orientales [2]. Tout semble prouver que le but du concile de Sirmium était de combattre l'apollinarisme et d'établir contre lui l'existence d'une âme vraiment humaine en Jésus-Christ. Ce qui est certain, c'est que ce fut à l'occasion de l'hérésie d'Apollinaire que la question s'agita avec le plus de vivacité [3]. Toutes les églises orthodoxes s'empressèrent plus ou moins d'adopter cette addition, que l'auteur inconnu du symbole des Apôtres ne manqua pas non plus d'y insérer [4], en sorte qu'il fut bientôt enseigné partout que l'âme de Jésus-Christ était, après sa mort, descendue aux enfers [5]. Les Scolastiques maintinrent assez fidèlement cette doctrine [6]; elle ne paraît avoir rencontré parmi eux qu'un petit nombre d'adversaires, entre autres Durand de S. Pourcain et Duns Scot, qui soutenaient qu'on n'en trouvait nul vestige dans l'Écriture [7].

A l'époque de la Réforme, Luther avança d'abord que Jésus

[1] *Socrate*, Hist. eccles., lib. II, c. 37.

[2] *Rufin*, Exposit. in Symbolum, c. 20 : Sciendum est quòd in Ecclesiæ romanæ symbolo non habetur additum : Descendit ad inferna, sed neque in Ecclesiis Orientis habetur hic sermo. — Cf. *Waage*, De ætate articuli, quo in symbolo apost. traditur J. Ch. ad inferos descensus, Havn., 1836, in-8°. — *Neander*, Dogmengeschichte, p. 338.

[3] *Volborth*, Quantùm error Apollinar. contulerit, ut dogma de descensu symbolo insereretur, Brunsw., 1795, in-8°.

[4] Voy. les NOTES à la fin du premier vol., note M.

[5] *Augustin*, De fide, c. 2 : Deus homo in infernum secundùm solam animam descendit. — *Jean Damascène*, De fide orth., lib. IV, c. 29 : κάτεισεν εἰς ᾅδην ψυχὴ τεθεωμένη.

[6] *Pierre Lombard*, Sentent., lib. III, dist. 22. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 52, art. 2. — *Bonaventure*, Sentent., lib. III, dist. 22, art. 1, qu. 4.

[7] *Ruperti*, Geschichte der Dogmen, p. 214.

était descendu aux enfers pour y endurer, en notre lieu et place, les tourments des damnés; mais il rétracta plus tard cette opinion et enseigna que le Christ tout entier, Dieu et homme, y était descendu afin d'y combattre et d'y vaincre le diable, doctrine qui fut sanctionnée par la Formule de Concorde [1] à l'encontre de cette hypothèse d'Æpinus, pasteur à Hambourg († 1553), que le Christ avait expié en son âme dans les enfers les péchés des hommes et satisfait ainsi pleinement à la justice divine, hypothèse qui rattachait la descente aux enfers à l'état d'abaissement [2]. Au reste Æpinus n'est pas le seul théologien luthérien qui se soit écarté de l'opinion de Luther [3]; cependant c'est parmi les Réformés que, jusqu'à ces derniers temps, le dogme en question a trouvé ses principaux adversaires. Selon Zwingle, par la descente aux enfers il ne faut pas entendre autre chose que la réalité de la mort de Jésus [4], qui a procuré le salut à ceux-là mêmes qui étaient morts avant sa mission. Calvin n'y voyait qu'une image des angoisses du Sauveur sur la croix [5]. Aujourd'hui la théologie protestante n'attache plus qu'une importance très-secondaire à cette doctrine [6], qu'elle regarde généralement comme un mythe, tandis que la théologie catholique continue à enseigner, avec

[1] Formula Concordiæ, p. 788 : Credimus, quòd tota persona, Deus et homo, post sepulturam, ad inferos descenderit, Satanam devicerit, potestatem inferorum everterit et Diabolo omnem vim et potentiam eripuerit.

[2] *Æpinus*, Erklärung des XVI Psalms, Hamb., 1544, in-8°.

[3] *Reinhard*, Ouv. cité, § 102.

[4] *Zwingle*, Opera, T. IV, p. 49.

[5] *Calvin*, Instit. christ., lib. II, c. 16, § 10. — Catech. Heidelb., qu. 44 : Cur additur : descendit ad inferna? Ut in summis doloribus et tentationibus me consolatione hâc sustentem, quòd Dominus meus inenarrabilibus animi angustiis et terroribus, in quos cùm antea, tum maximè in cruce pendens, fuerat demersus, me ab angustiis inferni liberaverit.

[6] *De Wette*, Bibl. Dogmatik, § 285.—*Wegscheider*, Op. cit., § 130.— *Ackermann*, Christ. Höllenfahrt, vor dem Richterstuhl unsrer Zeit, Hamb., 1845, in-8°.

les Scolastiques, que l'âme du Christ s'est rendue dans le monde inférieur pour tirer du limbe des Pères les hommes vertueux de l'Ancien Testament [1].

Les opinions n'ont pas moins varié sur la résurrection du Christ. Ce fait miraculeux trouva de bonne heure des incrédules parmi les ennemis du christianisme, surtout parmi les Juifs, qui soutenaient que les disciples de Jésus avaient enlevé son corps du sépulcre. Parmi les Païens, le philosophe Celse le plaçait sans hésitation sur la même ligne que les faits analogues de la mythologie et refusait d'y croire, parce que Jésus ressuscité, au lieu de se présenter devant ses ennemis et ses juges pour les convaincre de la vérité de sa mission divine, ne s'était montré qu'à une femme fanatique et à des hommes superstitieux [2]. Dans ces derniers temps, les libres penseurs qui rejettent les miracles, ont nié la résurrection de Jésus, en faisant remarquer que Marc, Luc, l'auteur anonyme du XXI[e] chapitre de l'Évangile selon saint Jean et l'apôtre Paul n'en parlent que par ouï-dire, en sorte que le seul témoin oculaire du miracle serait Matthieu, s'il était prouvé que l'Évangile qui porte son nom fût de lui. Spinoza [3] ne voulait y voir qu'une allégorie et accusait les apôtres d'avoir pris pour des réalités de simples visions ayant pour objet de leur faire comprendre que Jésus avait été récompensé de sa sainteté singulière par le don de la vie éternelle et que ses disciples se rendraient dignes d'une aussi belle récompense s'ils marchaient sur ses traces. Citons encore au nombre des adversaires de la résurrection Eberhard [4],

[1] *Klee*, Dogmengesch., P. II, c. 4, § 19.
[2] *Origène*, Contra Celsum, lib. II, c. 55.
[3] *Spinoza*, Epist. XXIII ad Oldenburg.
[4] *Eberhard*, Geist des Urchristenthums, T. III, p. 120.

Kaiser [1], qui la considère comme un mythe, de même que Strauss [2]; mais à quoi bon grossir la liste? Ne suffit-il pas pour affaiblir, sinon pour renverser tous les arguments du rationalisme, de faire remarquer avec Ullmann [3] qu'il sera toujours impossible d'expliquer autrement que par un événement extraordinaire l'étonnante révolution qui s'opéra presque instantanément dans l'esprit des disciples et qui les fit passer du plus profond découragement à un enthousiasme intrépide? Cet événement fut-il une résurrection proprement dite, un retour de la mort réelle à la vie, ou seulement le réveil d'une profonde léthargie, d'une espèce de catalepsie, comme le pensent Damm († 1778) [4], Bahrdt († 1792) [5] et peut-être De Wette lui-même, qui, dans son *Théodore* [6], déclare positivement qu'il croit à la résurrection, non parce que les apôtres l'attestent, mais parce que la foi de l'Église repose sur ce dogme, ou, en d'autres termes, parce que l'Église y croit?

Quant à l'ascension, elle ne donna lieu à aucune controverse jusqu'à ces derniers temps, où la critique l'a rendue suspecte, en faisant observer que Matthieu et Jean, qui doivent en avoir été les témoins oculaires, n'en parlent aucunement; que le passage de Marc, où il en est question, a été probablement interpolé, et qu'un fait aussi considérable ne repose absolument que sur le témoignage de Luc, qui l'a emprunté de son propre aveu à une tradition. La plupart des

[1] *Kaiser*, Die biblische Theologie, Erlang., 1813-21, 2 vol. in-8°, T. I, p. 153.
[2] *Strauss*, Ouv. cité.
[3] *Ullmann*, Studien und Kritiken, Hamb., 1828 et suiv., T. III, p. 589.
[4] *Damm*, Vom histor. Glauben, Berlin, 1772, 2 part. in-8°.
[5] *Bahrdt*, Ausführung des Plans und Zwecks Jesu, Berlin, 1783, in-8°, T. X, p. 174.
[6] *De Wette*, Theodor oder des Zweiflers Weihe, Berlin, 1822-23, 2 vol. in-8°. — Cf. *Paulus*, Philol.-krit. Commentar über das N. T., Lübeck, 1800-1805, 4 vol. in-8°, T. III, p. 869.

théologiens rationalistes s'accordent donc à regarder l'ascension comme un mythe fondé sur l'attente de la parousie[1].

§ 14.

De l'œuvre du Christ. — Rédemption.

Sykes, Scriptural doctrine of the redemption, Lond., 1756, in-8°. — *Seiler*, Ueber den Versöhnungstod Jesu Christi, 2e édit., Erlang., 1778-1782, 2 vol. in-8° — *De Wette*, De morte Jesu Christi expiatoriâ, Berolini, 1813, in-8°. — *Bähr*, Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten III Iahrhunderten, Sulzb., 1832, in-8°. — *Tischendorf*, Doctrina Pauli apostoli de vi mortis Christi satisfactoriâ, Lips., 1837, in-8°. — *F.-C. Baur*, Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste, Tüb., 1838, in-8°. — *Bretschneider*, Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe, Leipz., 1841, in-8°. — *Réville*, De la rédemption, Paris, 1859, in-4°. — *J.-F. Cotta*, Diss. historiam doctrinæ de redemptione Ecclesiæ sanguine Jesu Christi factâ, dans les Loci theologici de *Gerhard*, Tüb., 1762-1781, 20 vol. in-4°, T. IV, p. 105 et suiv. — *Ziegler*, Historia dogmatis de redemtione, sive de modis quibus redemtio Christi explicabatur, quorum unus jam satisfactionis nomine insignitus hæsit, indè ab Ecclesiæ primordiis usque ad Lutheri tempora, dans les Comment. theolog. de *Velthusen*, *Kuinöl* et *Ruperti*, T. V, p. 227 et suiv. — *Ch. Schmidt*, Christolog. Fragmente, dans la Biblioth. für Kritik und Exegese, T. I, cah. 1 et 3.

La doctrine de la personne du Christ, de sa nature divine et de sa nature humaine, de l'union de ces deux natures en une seule personne, avait donc été, à tout prendre, fixée assez promptement. Il n'en fut pas de même du mystère de son sacrifice expiatoire, point sur lequel les opinions des Pères de l'Église restèrent indécises et flottantes pendant plus de dix siècles. Ils parlent très-souvent, il est vrai, des bienfaits procurés à l'humanité et plus particulièrement aux fidèles par

[1] *Ammon*, Historia ascensûs Christi in cœlum biblica, dans ses Opusc., Gott., 1803, in-4°. — *Flügge*, Himmelfahrt Jesu, Hanov., 1808, in-8°.

l'incarnation, la vie, les enseignements, la mort du Sauveur, mais ils le font d'une manière très-générale et dans les termes mêmes de l'Écriture [1]. Il est aisé de voir cependant que, dans leur opinion, la mort du Christ n'a pas opéré à elle seule la rédemption du genre humain; que sa vie et ses leçons y ont contribué dans une proportion considérable. Par sa mort, Jésus a vaincu le mal; par sa vie, il a présenté aux hommes un modèle qu'ils doivent suivre pour être sauvés [2]. Son martyre volontaire n'a donc été que le couronnement de son œuvre rédemptrice.

Telle était la doctrine professée dans l'Église primitive. La spéculation d'ailleurs était libre de s'exercer sur ces questions importantes [3], et personne ne se montrait scandalisé de la

[1] Les symboles œcuméniques ne sont pas plus explicites. Celui d'Athanase se contente encore d'affirmer que le Christ a souffert pour notre salut. Voyez les Notes à la fin du premier vol., note L.

[2] *Eusèbe*, Demonst. evangel., lib. IV, c. 12 : Τοιαύτη τις αὐτῷ καὶ μέχρι τοῦ θανάτου ἐγένετο ἡ οἰκονομία, ἧς οὐ μίαν αἰτίαν, ἀλλὰ καὶ πλείους εὕροι ἄν τις ἐθελήσας ζητεῖν· πρώτην μὲν γὰρ ὁ λόγος διδάσκει, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ· δευτέραν δὲ, ὅπως τὰς ἡμετέρας απομάζοιτο ἁμαρτίας, ὑπὲρ ἡμῶν τρωθείς· τρίτην, ὡς ἂν ἱερεῖον θεοῦ καὶ μεγάλη θυσία υπὲρ τοῦ σύμπαντος κόσμου προσαχθείη τῷ θεῷ· τετάρτην, ὡς ἂν τῆς δαιμονικῆς ἐνεργείας ἀποῤῥήτοις λόγοις καθαίρεσιν ἀπεργάσαιτο· πέμπτην ἐπὶ ταύτῃ, ὡς ἂν τοῖς αὐτοῦ γνωρίμοις καὶ μαθηταῖς τῆς κατὰ τὸν θάνατον παρὰ θεῷ ζωῆς τὴν ἐλπίδα μὴ λόγοις, ἀλλὰ αὐτοῖς ἔργοις παραστήσας εὐθαρσεῖς αὐτοὺς απεργάσοιτο. — *Épiphane*, Hæres. LXIX, c. 52 : Θεὸς λόγος ἰδίᾳ δοκήσει ἀῤῥήτῳ τινὶ σοφίας μυστηρίῳ ἐνανθρώπησε, δι' ὑπερβολὴν φιλανθρωπίας, ἵνα ἐν τῇ σαρκὶ κατακρίνῃ τὴν ἁμαρτίαν, καὶ τῷ σταυρῷ διαλύσῃ τὴν κατάραν, καὶ ἐν τῷ μνήματι καταφαίρετον ποιήσῃ τὴν φθορὰν, καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ σὺν τῇ ψυχῇ κατελθὼν ἐν τῇ θεότητι κλάσῃ τὸ κέντρον τοῦ θανάτου, καὶ διαλύσῃ τὴν πρὸς τὸν ᾅδην διαθήκην.

[3] *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 10, § 3. — *Origène*, De princip., præf., c. 4. — *Grégoire de Naziance*, Oratio XXIX. — *Chrysostôme*, In II Epist. ad Thess. cap. I, hom. III ; In Epist. ad Ephes. cap. I, hom. I, § 3; In II Epist. ad Tim. cap. I, hom. II, § 1. — *Théodoret*, De provid., oratio X.

hardiesse de quelques docteurs qui osaient se demander si Dieu n'aurait pas pu choisir un autre moyen pour opérer le salut du monde, et s'il était absolument nécessaire que son Fils mourût. Sur le premier point, on reconnaissait assez généralement, il est vrai, que l'homme-Dieu avait seul assez de valeur morale pour briser le pouvoir du diable, et restaurer en nous l'image divine effacée par la chute de nos premiers parents[1]; mais sur le second, les sentiments variaient bien davantage, et ce fut Augustin qui, le premier, déduisit formellement du péché originel la nécessité absolue de la mort expiatoire du Sauveur, en reconnaissant pourtant ailleurs que l'Être suprême aurait pu employer un autre moyen pour opérer le salut du monde[2].

Quelque divergentes, quelque contradictoires même que fussent les opinions des Pères sur le but de l'incarnation et les résultats de la passion du Christ, Eusèbe[3] les a déjà ramenées à ces trois principales : 1° Donner aux hommes la connaissance du vrai Dieu et leur apprendre à mener une vie sainte par l'exemple tout puissant de sa propre vie et par ses sublimes leçons. A ce point de vue, qui est celui de l'ébionisme, Jésus-Christ est considéré comme *prophète*. — 2° Délivrer les hommes de la puissance des démons qui les entraînaient à l'idolâtrie et aux actions les plus perverses, fonder l'Église et la gouverner pour la gloire de Dieu et le salut des fidèles. C'était l'opinion populaire et la charge du Messie

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. III, c. 18, § 7.— *Origène*, In Johan., tom. XXVIII, c. 14.
[2] *Athanase*, Oratio II contra Arian., c. 68. — *Ambroise*, Expositio Evang. sec. Luc., lib. IV, c. 9. — *Grégoire de Naziance*, Oratio XIX, c. 13. — *Grégoire de Nysse*, Oratio catech., c. 17.— *Basile*, Homil. in psal. XLVIII, c. 3. — *Augustin*, De agone Christ., c. 10; De Trinitate, lib. XIII, c. 10; Enchiridion, c. 48. — *Léon le Grand*, Sermo L, c. 1. — *Grégoire le Grand*, Moral., lib. XVII, c. 30, § 46; In Evangelia, lib. II, homil. xxxix, c. 8.
[3] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. I, c. 3.

comme *roi*. — 3° Ennoblir par son incarnation la nature humaine, réconcilier l'humanité avec Dieu par sa mort et lui communiquer par sa résurrection une force supérieure qui donnât à notre corps la faculté de ressusciter et d'arriver à la vie éternelle. Cette opinion, émise d'abord par saint Paul, répond à ce qu'on appelle en dogmatique le ministère de *sacrificateur* [1]. Elle se fonde sur l'idée répandue dans les écoles philosophiques de la Grèce touchant la réalité du genre, idée adoptée par les Pères de l'Église qui regardaient l'espèce humaine comme une essence à laquelle le Fils s'était uni par l'incarnation [2], afin de restaurer en elle l'image de Dieu, de la diviniser [3]. Ce point de vue mystique ne régna guère dans les

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 14, § 7 : Utrùmne hi omnes (philosophi græci) cognoverunt veritatem, aut non cognoverunt? Et siquidem cognoverunt, superflua est Salvatoris in hunc mundum descensio; — lib. V, c. 1, § 1 : Non aliter nos discere poteramus, quæ sunt Dei, nisi magister noster, Verbum exsistens, homo factus fuisset. Neque enim alius poterat enarrare nobis, quæ sunt Patris, nisi proprium ipsius Verbum. Neque rursus nos aliter discere poteramus, nisi magistrum nostrum videntes, et per auditum nostrum vocem ejus percipientes, uti imitatores quidem operum, factores autem sermonum ejus facti communionem habeamus cum ipso. — *Augustin*, De civit. Dei, lib. XVIII, c. 49 : Mortuus est, resurrexit : passione ostendens, quid sustinere pro veritate, resurrectione, quid sperare in æternitate debeamus. — *Lactance*, Inst. div., lib. IV, c. 26 : Is igitur corporatus est et veste carnis indutus, ut homini, ad quem docendum venerat, virtutis et exempla et incitamenta præberet, etc. — *Clément de Rome*, Epist. ad Corinth., c. 7, 12, 21, 49. — *Barnabas*, Epist., c. 5, 18-21. — *Justin*, Apol. I, c. 23; II, c. 13; Dial. cum Tryph., c. 70, 88, 121. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 20, § 3; c. 22, § 4; III, c. 19, § 1; V, c. 16, § 2. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VII, c. 2; Pædag., lib. I, c. 2, 3; Quis dives salv., c. 37. — *Origène*, Contra Celsum, lib. I, c. 29, 43, 68; III, c. 28; IV, c. 4; VII, c. 17; In Jesu Nave, lib. VIII, c. 3. — *Tertullien*, Apol., c. 21; De orat., c. 4; De carne Christi, c. 14; De præsc. hæretic., c. 13. — *Cyprien*, Ad Demetr., c. 25. — *Lactance*, Instit. div., lib. IV, c. 11-14, 23-25. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. VI, c. 11; XII, c. 1. — *Eusèbe*, Demonst. evangel., lib. IV, c. 10-12. — *Basile*, De Spiritu Sancto, c. 15. — *Hilaire*, De Trinit., lib. III, c. 13. *Grégoire le Grand*, Moral., lib. XXI, c. 6.

[2] *Grégoire de Nysse*, Orat. catech., c. 16, 32. — *Hilaire*, Tract, in ps. LI, c. 15.

[3] *Athanase*, Ubi supra : Οὐκ ἄνθρωπος ὢν ὕστερον γέγονε θεός, ἀλλὰ θεὸς ὢν ὕστερον γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα μᾶλλον ἡμᾶς θεοποιήσῃ. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XXIV, c. 4; XLV, c. 28. — *Augustin*, Sermo CXCII : Deos fac-

premiers siècles que parmi les docteurs de l'Église qu'une éducation libérale avait élevés au-dessus du vulgaire, en sorte que, comme nous venons de le dire, la croyance la plus générale dans l'Église était que Jésus avait brisé par sa mort la puissance de Satan.

A cet égard cependant, les opinions présentent de notables différences. La plus répandue, au moins depuis le IIe siècle, offre une couleur très-prononcée de dualisme. Elle considérait les hommes comme la propriété, comme les esclaves du diable, qui s'était acquis un pouvoir légitime sur toute la race humaine par sa victoire sur les protoplastes. Ne voulant point l'en dépouiller par la force, ce que sa justice lui défendait, et, d'un autre côté, prêtant l'oreille à la voix de sa miséricorde, qui lui commandait d'affranchir l'humanité, Dieu se décida à envoyer son Fils sur la terre avec mission d'amener par la persuasion Satan à abdiquer volontairement son empire; mais le diable tua l'ambassadeur divin, quoiqu'il n'eût aucun pouvoir sur lui, puisqu'il était sans péché. Dieu punit Satan de cet acte de violence en le privant de toute autorité sur ceux qui croiraient à son Messie. Voilà ce qu'enseignaient Augustin et d'autres Pères, surtout dans l'Église latine [1]; mais, il faut l'avouer, la grande majorité des docteurs de l'Église attribuaient à l'Être suprême et à son Fils une manière d'agir

turus qui homines erant, homo factus est qui Deus erat.— *Origène*, Contra Celsum, lib. III, c. 28 : 'Απ' ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις· ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν.

[1] *Augustin*, De libero arbitrio, lib. III, c. 10; De Trinitate, lib. XIII, c. 10-15. — *Hilaire,* Tract. in ps. LXVIII, c. 8. — *Léon le Grand,* Sermon. XXI, c. 4; LIX, c. 4; LXVII, c. 3. — *Grégoire le Grand,* Moral., lib. XVII, c. 30. — *Chrysostôme,* In Joh., hom. LXVII, c. 2.

beaucoup moins loyale. Les uns affirmaient que le Fils de Dieu s'était abaissé jusqu'à la ruse. Le Fils, disaient-ils, avait caché sa divinité sous une forme humaine, afin de tromper Satan et de l'amener à un combat peu dangereux, puisqu'il était certain d'en sortir vainqueur [1]. D'autres, persuadés que la fin justifie les moyens, enseignaient qu'au lieu de dépouiller violemment le diable, Dieu avait préféré lui payer une rançon, λύτρον. Jésus donc, caché sous une forme humaine, s'offrit en rançon. Le diable consentit à l'échange, le contrat se signa en bonne forme et les hommes furent affranchis ; mais Satan ne put réduire le Fils de Dieu en son pouvoir, l'éclat subit de sa divinité l'ayant mis en fuite.

Cette dernière théorie, basée sur un acte d'insigne mauvaise foi, fut combattue comme blasphématoire par Grégoire de Naziance [2], qui, tant les idées étaient peu fixées, même de son temps, sur cette doctrine, admet pourtant ailleurs la rançon payée par Jésus, non pas au diable, il est vrai, mais à Dieu [3]. Elle était très-répandue en Occident comme en Orient et se

[1] *Origène*, Comment. in Matt., tom. XIII, c. 9; XVI, c. 8. — *Théodoret*, De providentiâ, orat. X, in Opp., T. IV, p. 443.— *Grégoire de Nysse*, Orat. catech., c. 22-26. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 1. — *Basile*, Homil. in ps. XLVIII, c. 3. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XXXIX, c. 13. — *Ambroise*, Epistol., class. II, epist. LXXII, c. 8. — *Jérôme*, In Epist. ad Ephes. cap. I, § 10. — *Rufin*, Exposit. in Symb. Apostol., dans les Cypriani Opera, p. 389 : Nam sacramentum illud susceptæ carnis hanc habet causam, ut divina filii Dei virtus velut hamus quidam habitu humanæ carnis obtectus... principem mundi invitare possit ad agonem : cui ipse carnem suam velut escam tradidit, ut hamo eum divinitatis intrinsecus teneret insertum et effusione immaculati sanguinis, qui peccati maculam nescit, omnium peccata deleret, eorum duntaxat, qui cruore ejus postes fidei suæ significassent. Sicuti ergo hamum escâ conseptum si piscis rapiat, non solùm escam cum hamo non removet, sed ipse de profundo esca aliis futurus educitur : ita et is, qui habebat mortis imperium, rapuit quidem in mortem corpus Jesu, non sentiens in eo hamum divinitatis inclusum; sed ubi devoravit, hæsit ipse continuò, et disruptis inferni clausibus velut de profundo extractus traditur, ut esca cæteris fiat.

[2] *Grégoire de Naziance*, Oratio XLV, c. 23. — Cf. Oratio XXXIX, c. 13.

[3] *Ibid.*, Orat. XXX, c. 20.

maintint dans l'Église à côté de celle d'Augustin [1] jusque dans le moyen âge, où elle fut encore défendue par Bernard de Clairvaux et Pierre Lombard [2] contre le célèbre Abélard [3], qui niait que les hommes fussent sous la puissance de Satan et ne voulait admettre qu'une rançon payée à Dieu par le Christ pour les péchés du genre humain. Cette opinion, d'abord combattue par Origène [4] et restée isolée pendant longtemps [5], n'avait guère trouvé d'adhérents que depuis le IVe et le Ve siècle [6]; mais elle en comptait de considérables. Elle tendait à

[1] *Léon le Grand*, Sermo XXII, c. 3. — *Grégoire le Grand*, Moral., lib. XXXIII, c. 7. — *Isidore de Séville*, Sentent., lib. III, dist. 19.

[2] *Bernard*, Epist. CXC, c. 5. — *Lombard*, Sentent., lib. III, dist. 19 : Quid fecit redemptor captivatori nostro? Tetendit ei muscipulam crucem suam; posuit ibi quasi escam sanguinem suum; — c. 20 : quia in Christo nihil dignum morte inveniens occidit eum tamen : utique justum est, ut debitores, quos tenebat, liberè dimittantur.

[3] *Abélard*, Theolog. christ., lib., IV, c. 13 ; Epitome, c. 23 : Ego verò dico et ratione irrefragabili probo, quòd diabolus in hominem nullum jus habuerit. Neque enim qui eum decipiendo a subjectione Domini sui alienavit, aliquam potestatem super eum debuit accipere, potius si quam priùs haberet, debuit amittere.

[4] *Origène*, In Matt., tom. XVI, c. 8 : Τίνι ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν; οὐ γὰρ δὴ τῷ θεῷ· μὴ τι οὖν τῷ πονηρῷ· οὗτος γὰρ ἐκράτει ἡμῶν, ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον, ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχή, ἀπατηθέντι, ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριεῦσαι, καὶ οὐχ ὁρῶντι, ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τῷ κατέχειν αὐτὴν βάσανον.

[5] On la trouve émise dans *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 16, § 3.

[6] *Eusèbe*, Demonst. evangel., lib. X, c. 1. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XIII, c. 33 : Ἐχθροὶ ἦμεν Θεοῦ δι' ἁμαρτίας, καὶ ὥρισεν ὁ Θεὸς τὸν ἁμαρτάνοντα ἀποθνήσκειν· ἔδει οὖν ἐκ τῶν δύο γενέσθαι, ἢ ἀληθεύοντα Θεὸν πάντας ἀνελεῖν ἢ φιλανθρωπευόμενον παραλῦσαι τὴν ἀπόφασιν. Ἀλλὰ βλέπε Θεοῦ σοφίαν· ἐτήρησεν καὶ τῇ ἀποφάσει τὴν ἀλήθειαν, καὶ τῇ φιλανθρωπίᾳ τὴν ἐνέργειαν κτλ. — *Athanase*, De incarnat. Christi, c. 7-9. — *Jean Damascène*, De fide orth., lib. III, c. 27 : Θνήσκει... καὶ ἑαυτὸν τῷ πατρὶ προσφέρει θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν· αὐτῷ γὰρ πεπλημμελήκαμεν, καὶ αὐτὸν ἔδει τὸ ὑπὲρ ἡμῶν λύτρον δέξασθαι· μὴ γὰρ γένοιτο τῷ τυράννῳ τὸ τοῦ δεσπότου προσενεχθῆναι αἷμα. Πρόσεισι τοιγαροῦν ὁ θάνατος, καὶ καταπιὼν τὸ σώματος δέλεαρ τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περιπείρεται, καὶ ἀναμαρτήτου καὶ ζωοποιοῦ γευσάμενος σώματος διαφθείρεται καὶ πάντας ἀνάγει, οὓς πάλαι κατέπιεν.

concilier avec la bonté de Dieu moins sa justice que sa véracité, et offrait déjà de grandes analogies avec la théorie d'une satisfaction vicaire offerte à Dieu, théorie formulée clairement, pour la première fois, par Anselme dans le IXe siècle.

La théorie d'Anselme, si fortement empreinte de l'esprit du temps (voy. 1re Partie, § 65), finit par être généralement adoptée malgré des défauts qui n'échappèrent point à la sagacité de ses contemporains. Son vice principal, c'est qu'elle fait trop ressortir le côté objectif ou juridique, laissant dans l'ombre le côté subjectif ou éthique, et restreignant ainsi l'activité rédemptrice du Christ à sa mort expiatoire, sans tenir compte de sa vie, qui abonde pourtant en enseignements. C'est le côté éthique de la question qu'Abélard s'attacha, au contraire, à mettre en lumière, comme les Pélagiens avaient déjà essayé de le faire avant lui par opposition au système d'Augustin, qui restreignait aussi l'œuvre de la rédemption à la mort du Sauveur [1]. Selon Abélard, en envoyant son Fils sur la terre et en le livrant à la mort pour nous, Dieu nous a donné une preuve si éclatante de son amour, qu'il a allumé dans nos cœurs un amour réciproque, qui nous porte à faire sa volonté, et c'est ainsi qu'il nous a délivrés de la servitude du diable et conduits à la liberté [2]. Cette théorie, combattue à la fois par le mystique

[1] *Augustin*, De Trinitate, lib. IV, c. 13, § 17. En plusieurs endroits de ses écrits, Augustin relève pourtant encore l'importance morale de la vie du Sauveur et de sa mort, preuve sublime de son amour pour les hommes. Voyez De verâ religione, c. 16; De fide et symb., c. 6; De catechizand. rudibus, c. 4 : Christus pro nobis mortuus est. Hoc autem ideo, quia finis præcepti et plenitudo legis charitas est, ut et nos invicem diligamus, et quemadmodum ille pro nobis animam suam posuit, sic et nos pro fratribus animam ponamus.

[2] *Abélard*, Comment. in Epist. ad Roman., dans ses Opera, p. 553 : In hoc justificati sumus in sanguine Christi, et Deo reconciliati, quòd per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quòd Filius suus nostram susceperit naturam, et in ipso nos tam verbo quàm exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per

Bernard de Clairvaux et par Pierre Lombard [1], qui s'en rapprocha pourtant sur un point essentiel, ne put l'emporter sur celle d'Anselme qui fut acceptée par tous les Scolastiques, sous le patronage de Thomas d'Aquin [2]. Ils ne se divisèrent que sur l'étendue du mérite de la mort du Christ.

Les anciens Pères étaient loin de s'accorder sur cette question. Ils admettaient cependant, pour la plupart, la généralité objective de la rédemption. Tertullien, qui exprime le plus clairement de tous l'idée d'un sacrifice expiatoire [3] et qui emploie déjà le mot juridique de satisfaire, inconnu aux écrivains du Nouveau Testament [4], déclare que le Christ a été une victime offerte pour les hommes seuls [5]. Origène et son

amorem astrinxit : ut tanto divinæ gratiæ accensi beneficio, nil jam tolerare propter ipsum vera reformidet charitas... Redemtio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quæ nos [non] solùm a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore ejus potius quàm timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam, quâ major inveniri, ipso attestante, non potest.

[1] *Lombard*, Loc. cit. : Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam charitas excitatur in cordibus nostris.

[2] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 22, 48-50.

[3] *Tertullien*, Adv. Marc., lib. III, c. 9; V, c. 17; Adv. Jud., c. 13.— Cf. *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 88. — *Barnabas*, Epist., c. 7. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 16-17. — *Clément d'Alexandrie*, Cohort. ad Gentes, c. 11; Stromat., lib. VII, c. 3. — *Grégoire de Naziance*, Oratio XLV, c. 13, 29. — *Cyrille d'Alexandrie*, Comment. in Johan., lib. II, in Opp., T. IV, p. 114. — *Léon le Grand*, Sermo LXI, c. 3. — Cf. *Grotius*, De satisfactione Christi, c. 10.

[4] *Tertullien*, De jejunio, c. 3; De pudicitiâ, c. 9, 13; De cultu femin., lib. I, c. 1. — Il est à remarquer que Tertullien n'emploie pas encore ce mot dans le sens d'une satisfaction offerte à Dieu par Jésus, mais dans celui d'une satisfaction donnée par le pécheur lui-même, qui confesse ses fautes et s'en repent. On le trouve appliqué à la passion et à la mort du Christ dans *Hilaire* et dans *Ambroise*, De fugâ sæculi, c. 7 : suscepit mortem, ut impleretur sententia (Gen. II, 17, satisfieret judicato per maledictum carnis peccatricis usque ad mortem). — Cf. *Daillé*, De satisfactionibus humanis, Amst., 1649, in-4°.

[5] *Tertullien*, De carne Christi, c. 14 : Homo perierat, hominem restitui oportuerat. Ut angelum gestaret Christus, nihil tale de causâ est. Nam etsi angelis perditio reputatur, nunquam tamen illis restitutio repromissa est. Nullum mandatum de salute angelorum suscepit Christus a Patre.

disciple Didyme [1], dans un esprit plus libéral, étendaient le bénéfice de la mort du Sauveur à toutes les créatures raisonnables, aux anges comme aux hommes. Justin et Irénée [2] y faisaient participer les hommes pieux morts avant la venue du Logos sur la terre, sans distinction de religion; car les Pères grecs étaient, en général, si éloignés de partager le particularisme d'Augustin et les idées de ce célèbre docteur sur les vertus des Païens [3], qu'Athanase [4] soutenait qu'il avait existé avant Jésus-Christ beaucoup de saints personnages exempts de tout péché.

Cependant l'idée qu'on se faisait du mérite du Christ grandit encore dans le moyen âge. L'illustre Thomas d'Aquin, développant la théorie d'Anselme, défendit l'opinion émise par Cyrille de Jérusalem et Chrysostôme, que la passion du Fils de Dieu a été plus que suffisante pour apaiser la justice divine, pour briser la puissance du diable et pour affranchir l'homme de la peine et de la coulpe du péché originel [5]. Il est permis de

[1] *Origène*, Comment. in Joh., tom. I, c. 40 : οὐχ ὑπὲρ ἀνθρώπων μόνων, ἀλλὰ καὶ παντὸς λογικοῦ ; — Contra Celsum, lib. VII, c. 17. — *Didyme*, Enarrat. in I Epist. Petri, dans *Gallandi*, Bibl. PP., T. VI, p. 293. — Cf. *Grégoire le Grand*, Moral., lib. XXXI, c. 49.

[2] *Justin*, Apol. I, c. 28. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 10.

[3] *Augustin*, De conjug. adult., lib. I, c. 15 : Omnis qui Christi sanguine redemtus est, homo est; non tamen omnis qui homo est, etiam sanguine Christi redemtus est; — Contra Julian., lib. IV, c. 23; VI, c. 24, § 81 : Si salvi erunt aliqui sine Christo et justificantur aliqui sine Christo, ergo Christus gratis mortuus est; — Enchiridion, c. 103; De corrept. et gratiâ, c. 14, 15.

[4] *Athanase*, Contra Arian., orat. III, c. 33 : Πολλοὶ γὰρ οὖν ἅγιοι γεγόνασι καὶ καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας.

[5] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 22; 48, art. 2-4; 49, art. 1-5. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XIII, c. 33 : Οὐ τοσαύτη ἦν τῶν ἁμαρτωλῶν ἡ ἀνομία, ὅση τοῦ ὑπεραποθνήσκοντος ἡ δικαιοσύνη. — *Chrysostôme*, In Epist. ad Rom., homil. X, c. 17 : Πολλῷ πλείονα ὧν ὀφείλομεν κατέβαλεν ὁ Χριστὸς, καὶ τοσούτῳ πλείονα, ὅσῳ πρὸς ῥανίδα μικρὰν πέλαγος ἄπειρον. Voici comment s'exprime saint *Thomas*, Loc. cit., qu. 48, art. 2 : Christus autem ex charitate et obe-

supposer que l'Ange de l'école comprenait que la mort soufferte par Jésus sur la croix, mort physique et temporaire, n'offrait aucune analogie avec la mort éternelle encourue par le pécheur ; que les deux faits, n'étant pas équivalents, ne pouvaient se substituer l'un à l'autre, et c'est sans doute la conscience de cette inégalité frappante qui le porta à exalter le plus possible le mérite de la passion de l'homme-Dieu, en admettant la nature divine à participer aux souffrances de la nature humaine. Cette considération n'arrêta point Duns Scot, qui, renfermant, comme la plupart des anciens Pères [1] antérieurs à la controverse nestorienne, les douleurs endurées par Jésus dans les limites de la nature humaine ou finie, soutint que la mort du Christ n'était pas en soi un équivalent suffisant des offenses des hommes, et que si Dieu s'en était contenté, c'était par pure grâce [2]. Cette assertion, qui battait en brèche la théorie d'Anselme, puisque, dans le cas où le Christ n'aurait souffert que selon sa nature humaine, un autre homme aurait pu, aussi bien que lui, réconcilier Dieu et l'humanité, souleva une longue controverse entre les Dominicains, partisans d'une satisfaction

dientiâ patiendo majus aliquid Deo exhibuit, quàm exigeret recompensatio totius offensæ humani generis : primò quidem propter magnitudinem charitatis, ex quâ patiebatur ; secundò propter dignitatem vitæ suæ, quam pro satisfactione ponebat, quæ erat vita Dei et hominis ; tertiò propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumti. Et ideo passio Christi non solùm sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit.

[1] *Tertullien*, Adv. Prax., c. 29 : Tam incompassibilis Pater est, quàm impassibilis etiam Filius ex eâ conditione quâ Deus est. — *Origène*, In Johan., tom. XXVIII, c. 14. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 17, § 3. — *Jean Damascène*, De fide orth., lib. III, c. 26 : Θεὸν μὲν σαρκὶ παθόντα φαμὲν, θεότητα δὲ σαρκὶ παθοῦσαν, ἢ θεὸν διὰ σαρκὸς παθόντα, οὐδαμῶς.

[2] *Duns Scot*, In sentent., lib. III, dist. 19 : Quantùm verò attinet ad meriti sufficientiam, fuit profecto illud finitum, quia causa ejus finita fuit, videlicet voluntas naturæ assumptæ et summa gloria illi collata. Non enim Christus quatenus Deus meruit, sed inquantum homo. Proinde si exquiras, quantùm valuerit Christi meritum secundùm sufficientiam, valuit procul dubio quantùm fuit a Deo acceptatum.

surabondante, et les Franciscains, défenseurs de l'acceptation gratuite, *acceptilatio gratuita*. Appelé à se prononcer sur cette question, en 1343, le pape Clément VI [1] aurait dû condamner l'une et l'autre opinion, la première comme absurde, puisqu'elle admettait que Dieu aurait vengé sur lui-même l'offense qui lui avait été faite par les protoplastes, ou tout au moins comme menant directement au monophysitisme ; la seconde, comme tendant à l'arianisme ou du moins au nestorianisme. Mais il n'osa pas heurter de front deux ordres religieux aussi puissants, et, prenant un moyen terme, il approuva la doctrine des Thomistes sans condamner celle des Scotistes. L'Église romaine enseigne donc [2] que le mérite du Christ est infini ; seulement, avec Thomas d'Aquin, elle restreint la vertu rédemptrice de la passion et de la mort du Sauveur au péché originel et aux péchés commis avant le baptême ; car, quant aux péchés réels, actuels, commis dans le cours de sa vie, l'homme doit les racheter par de bonnes œuvres, sous peine de les expier, après sa mort, dans le feu du purgatoire. Ces bonnes œuvres, qu'il n'est pas toujours nécessaire de pratiquer soi-même [3], consistent soit en bonnes œuvres ecclésiastiques, telles que aumônes, dons à des couvents, à des églises, soit en satisfactions ecclésiastiques, comme pénitences, jeûnes, macérations, pèlerinages — toutes choses auxquelles, pour le dire en passant, les Protestants attachent moins de prix encore que les Grecs [4], parce qu'ils

[1] Extravag. commun., lib. V, tit. 9, c. 2.
[2] Concil. Trident., sess. VI, c. 3-9 ; XIV, c. 8 ; XXV.
[3] De tous les Pères, celui qui condamne le plus ouvertement l'efficacité des bonnes œuvres étrangères, est *Hilaire* de Poitiers, qui déclare : Alienis operibus ac meritis neminem adjuvandum, quia unicuique lampadi suæ emere oleum sit necesse. Voy. Commentar. in Matth., c. 27, § 5.
[4] *Macaire*, Théologie dogmatique orthod., T. III, p. 524.

sont convaincus que les œuvres extérieures ne servent de rien sans une véritable repentance. Cet abus, qu'un prédicateur du ve siècle, nommé Maxime de Turin (si la supposition de Mabillon [1] est vraie), condamnait déjà en ces termes pleins d'un bon sens ironique : Le prêtre reçoit donc des présents, et en échange il promet indulgence de la part du Sauveur. Avec des guides spirituels de cette espèce, les riches sont toujours innocents, et les pauvres toujours coupables ; — cet abus, disons-nous, prit un développement énorme par l'établissement de la vente publique des indulgences [2].

Ce fut Alexandre de Halès et Albert le Grand qui inventèrent la fameuse doctrine du trésor des œuvres surérogatoires, trésor inépuisable formé par les mérites infinis du Christ et des saints, où l'Église peut puiser à pleines mains pour laver de leurs péchés non-seulement les vivants, mais les morts [3]. Cette doctrine, si funeste aux mœurs, favorisait trop la cupidité de la cour de Rome pour ne pas être protégée ; aussi se répandit-elle avec rapidité, au moins en Occident, car l'Église orientale n'a pas cessé jusqu'à ce jour de la condamner hautement [4]. Dès 1349, Clément VI l'érigea en article de foi. Cependant ce fut seulement en 1477 que Sixte IV parvint à apaiser une controverse assez vive sur l'utilité des indulgences pour les morts [5]. Dès lors il fut admis dans

[1] *Mabillon*, Museum italicum, T. I, P. II, p. 27.

[2] *Muratori*, Diss. de redemt. peccator. et indulgent. origine, dans ses Antiq. ital. medii ævi, T. V, p. 711. — *Chais*, Lettres historiques et dogmatiques sur les jubilés et les indulgences, La Haye, 1751, 3 vol. in-8°.

[3] *Alexandre de Halès*, Summa, P. IV, qu. 23, art. 2, memb. 3-6. — *Albert le Grand*, In sentent., lib. IV, dist. 20, art. 16. — Cf. *Thomas d'Aquin*, Summa, supplem., P. III, qu. 25 ; 71, art. 10.

[4] *Macaire*, Ouv. cité, T. III, p. 541.

[5] *E. Amort*, De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum, Aug. Vend., 1735, in-fol., T. II, p. 292. — *Hirscher*, Die Lehre vom Ablass, Tüb., 1844, in-8°.

l'Église romaine que les indulgences délivrent les âmes du purgatoire. Si quelques voix isolées osèrent encore s'élever de loin en loin contre une doctrine aussi nouvelle, elles furent promptement étouffées, et l'on doit regarder comme un acte de courageuse indépendance la condamnation lancée par la Sorbonne contre de serviles adulateurs du siége de Rome qui affirmaient que le pape, s'il le voulait, viderait complétement le purgatoire [1].

Plaçant à la base de leur théorie de la rédemption la mort expiatoire du Christ, dont l'incarnation et la résurrection ne sont, pour eux, que des accessoires nécessaires et dont les bienfaits se concentrent dans la rémission des péchés, les Réformateurs du XVI[e] siècle acceptèrent le dogme anselmien développé par Thomas d'Aquin et le complétèrent; mais, d'un autre côté, ils rejetèrent absolument la doctrine des indulgences et des œuvres surérogatoires, sans tenir aucun compte des opinions de Chrysostôme, d'Augustin, de Jérôme et de beaucoup d'autres Pères qui attachaient un grand prix à l'intercession des saints et à leurs reliques [2]. Ils enseignèrent donc que le Christ, comme homme-Dieu, a satisfait pleinement par sa mort pour tous les hommes et pour tous leurs péchés [3] passés, présents ou futurs; qu'il a souffert tout ce que nous aurions dû souffrir pour nos fautes; qu'il n'est besoin d'aucune autre satisfaction; que sa mort est le seul fondement parfait et éternel de la félicité

[1] *D'Argentré,* Coll. judic. de novis erroribus, T. I, P. II, p. 305.

[2] *Chysostôme,* De sanctis martyr. sermo, c. 2. — *Augustin,* Contra Faustum, lib. XX, c. 21. — *Jérôme,* Adv. Vigilant., dans ses Opera, T. IV, P. II, p. 282.

[3] *Quenstedt,* Ouv. cité, P. III, p. 228 : Objectum pro quo satisfactum, reale sunt : 1° Omnia peccata, tam originale, quàm actualia ; tam præterita, quàm futura ; tam venalia, quàm mortalia, imo et ipsum peccatum in Spiritum Sanctum ; 2° Omnes peccatorum pœnæ, tam temporales, quàm æternæ... Satisfecit pro hominibus peccatoribus, omnibus et singulis, nemine prorsus excepto.

des hommes; que son mérite est infini et universel, qu'il s'étend à tous ceux qui se l'approprient par la foi [1]. Cette théorie était simple et pouvait s'appuyer sur l'autorité de l'Écriture comme sur celle de la tradition [2]; mais leurs successeurs l'obscurcirent à force de subtilités. A. Osiander († 1552) et F. Stancarus († 1574) ouvrirent la lutte sur la question de savoir si le Christ est médiateur et sauveur selon sa nature divine ou bien selon sa nature humaine seulement [3]. Les deux opinions furent condamnées par la Formule de Concorde [4], qui décida que l'une et l'autre nature avaient eu part à l'œuvre de la rédemption, et qui trancha en même temps, dans un sens contraire à la théorie d'Anselme, un autre problème soulevé par George Karg ou Parsimonius, pasteur à Anspach, en distinguant, à l'exemple de quelques symboles réformés [5], entre l'obéissance passive ou la satisfaction pénale et l'obéissance active ou la satisfaction légale, distinction inconnue à l'ancienne Église et même à Luther.

[1] Conf. Aug., art. 4; — Helv. I, c. 15; — Anglic., c. 11. — Gallic., c. 17. — Formula Concordiæ, p. 684. — *Zwingle*, Opera, Tigur., 1681, 2 vol. in-fol., T. I, p. 181; II, p. 172. — *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. II, c. 16. Les rigides Calvinistes prétendent seuls que le Christ n'a satisfait que pour les élus.

[2] *Chrysostôme*, In Epist. ad Rom., homil. XVII, c. 2. — *Cyrille*, Catech. XIII, c. 1-4. — *Athanase*, De decretis concil. Nic., c. 14. — *Grégoire de Nysse*, Orat. catech., c. 30-31. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XLV.

[3] *Osiander*, An Filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum? item De imagine Dei, Regiom., 1550, in-4°. — *Stancarus*, De Trinitate et Mediatore, adv. Bullingerum, Calvinum, etc., ecclesiæ Dei perturbatores, Cracov., 1562, in-8°. — Cf. *Wigand*, De stancarismo et osiandrismo, 1585, in 4°.

[4] Formula Concordiæ, p. 697 : Damnamus errores, qui verbo Dei repugnant : quòd Christus sit justitia nostra tantùm secundùm divinam naturam,... duntaxat secundùm humanam naturam; — p. 772 : Verè et rectè de Christi passione dici potest : Deus mortuus est, Dei sanguis, Dei mors. Non enim in suâ naturâ Deus mori potest. Postquam autem Deus et homo unitus est in unâ personâ, rectè dicitur.

[5] Conf. Helv. I, c. 11. — Formul. Consens. helv., c. 15. — Cf. *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. II, c. 16, § 5 : Ubi quæritur, quomodo abolitis peccatis dissidium Christus inter nos et Deum sustulerit et justitiam acquisierit, quæ eum nobis faventem ac benevolum redderet : generaliter responderi potest, toto obedientiæ suæ cursu hoc nobis præstitisse.

La Confession d'Augsbourg, en effet, ne faisait consister la satisfaction vicaire que dans la mort expiatoire de Jésus, c'est-à-dire qu'elle n'enseignait que l'obéissance passive[1]. Karg avait donc sujet de se croire très-orthodoxe lorsqu'il nia, en 1563, que le Christ eût accompli la Loi en notre lieu et place ; que son obéissance active contribuât en rien à son mérite comme rédempteur, parce qu'il avait dû se montrer obéissant pour être une victime agréable à Dieu[2]. Néanmoins il fut condamné et la distinction sanctionnée par la Formule de Concorde fut adoptée presque par tous les dogmatistes protestants, qui confessèrent dès lors que, par son obéissance active, le Christ a expié notre coulpe, et que, par son obéissance passive, il nous a affranchis de la peine[3]. Cependant, dès le XVII[e] siècle, la lutte recommença sur cette question subtile, Piscator et Caméron[4] ayant reproduit l'opinion de Parsimonius, qui a même fini par triompher. Malgré les efforts désespérés de S.-J. Baumgarten († 1757), C.-G. Mathesius († 1780), C.-G.-F. Walch († 1784), pour défendre la distinction établie par la Formule de Concorde[5], elle fut, en effet, abandonnée peu à peu, et un écrit publié en 1768 par Töllner († 1774), lui porta les derniers coups, en prouvant que le Nouveau Testament restreint la satisfac-

[1] Conf. August., art. 4.

[2] *Walch*, Einleitung in die Religionsstreit. in und ausser der luther. Kirche, Ienæ, 1733, 8 vol. in-8°, T. IV, p. 360.

[3] Formula Concordiæ, p. 684 : Cùm Christus non tantùm homo, verùm Deus et homo sit in unâ personâ indivisâ, tam non fuit legi subjectus, quàm non fuit passioni et morti obnoxius, quia dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantùm, quâ Patri paruit in totâ suâ passione et morte, verùm etiam, quâ nostrâ causâ sponte sese legi subjecit eamque obedientiâ illâ suâ implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus agendo et patiendo, in vitâ et morte suâ, nostrâ causâ Patri suo cœlesti præstitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute æternâ donet.

[4] Voy. France protestante, aux mots *Caméron* et *Fischer*.

[5] *Baumgarten*, De Christo homine, Halæ, 1742, in-4°. — *Mathesius*, De obedientiâ Christi, 1751, in-4°. — *Walch*, De obedientiâ Christi activâ, Gott., 1754, in-4°.

tion à l'obéissance passive de Jésus, et que, par sa nature même, l'obéissance active n'a pu avoir une vertu de substitution, personne ne pouvant être vertueux pour un autre [1]. Ce fut en vain que Köcher († 1772), Schubert († 1774), Wichmann († 1796) et, dans ces dernières années encore, Philippi [2] essayèrent de défendre un dogme qui était cher à la vieille orthodoxie, contre les arguments philosophiques et exégétiques d'Eberhardt († 1809), de Steinbart († 1809), de Bahrdt († 1792) [3], arguments qui, en relevant l'importance morale et historique de la mort de Jésus, attaquaient par la base l'obéissance passive aussi bien que l'obéissance active, et ruinaient ainsi la théorie de la satisfaction vicaire elle-même.

Cette théorie avait, dès le XVIe siècle, rencontré d'habiles adversaires parmi les Sociniens. Fauste Socin le premier avait protesté contre une doctrine qui lui semblait reposer sur une contradiction évidente et renverser toutes nos notions du juste et de l'injuste. Satisfaction et rémission des péchés s'excluent, dit-il ; celui qui a reçu satisfaction complète ne pardonne pas, celui qui a reçu un équivalent ne remet pas la dette. Mais Dieu a-t-il réellement obtenu satisfaction? Sa justice a-t-elle été satisfaite parce qu'un innocent est mort à la place du coupable? N'y a-t-il pas d'ailleurs disproportion énorme entre la mort temporaire du Christ et la mort éternelle méritée par des millions de pécheurs et par chacun d'eux pour

[1] *Töllner,* Der thätige Gehorsam Christi untersucht, Breslau, 1768, in-8°.

[2] *Köcher*, Vindiciæ veri sensûs effati Pauli Gal. IV, 4-5, Ienæ, 1768, in-8°. — *Schubert,* Vindiciæ obedientiæ Christi activæ, Ienæ, 1769, in-4°. — *Wichmann*, Von dem thuenden Gehorsam Christi, Hamb., 1773, in-8°. — *Philippi*, Der thätige Gehorsam Christi, Berlin, 1841, in-8°.

[3] *Eberhardt*, Neue Apologie des Socrates, Berl., 1772, 2 vol. in-8°. — *Steinbart,* System der Glückseligkeitslehre, Züll., 1780, in-8°. — *Bahrdt*, Apologie der gesunden Vernunft, Bâle, 1781, in-8°.

son propre compte [1]? Et quel rôle le système d'Anselme ne fait-il pas jouer à l'Être suprême? Est-il permis de supposer qu'en Dieu la miséricorde et la justice puissent jamais se trouver en opposition, comme chez un juge humain! Si Dieu a fait à sa créature un devoir de pardonner les injures, ne peut-il pas pardonner, lui aussi, sans exiger une satisfaction, les offenses qui lui sont faites? Se fondant sur ces considérations, Socin enseignait que la rédemption consiste uniquement en ce que Jésus, par ses enseignements et son exemple, a montré aux hommes le chemin de la vertu; qu'il leur a promis le pardon de leurs péchés et la vie éternelle sous la condition qu'ils s'amenderaient, et qu'il a confirmé cette promesse par sa mort et sa résurrection, les deux faits capitaux de l'Évangile [2].

Cette théorie tout éthique fut combattue par l'arminien Grotius [3], qui, considérant la mort du Sauveur non pas comme le châtiment d'une offense faite à Dieu, mais comme une satisfaction donnée à la loi morale, s'éloigna ainsi tout à la fois de la théorie d'Anselme et de la confession de foi arminienne [4]. Selon l'habile jurisconsulte, Dieu ne peut être pré-

[1] Voy. aussi *Courcelles,* Relig. christ., lib. V, c. 19, § 15 : Non ergo, ut vulgò putant, satisfecit Christus patiendo omnes pœnas, quas peccatis nostris merueramus. Nam primò istud ad sacrificii rationem non pertinet, sacrificia enim non sunt solutiones debitorum; secundò Christus non est passus mortem æternam, quæ erat pœna peccato debita, nam paucis tantùm horis in cruce pependit et tertiâ die resurrexit. Imo etiamsi mortem æternam pertulisset, non videtur satisfacere potuisse pro omnibus totius mundi peccatis : hæc enim fuisset tantùm una mors, quæ omnibus mortibus, quas singuli pro suis peccatis meruerant, non æquivaluisset.

[2] *Socin,* Prælect. theolog., c. 15-29; De Jesu Christo servatore, Pars I, c. 3; II, c. 8; III, c. 4. — Catech. Racov., qu. 380 et suiv.

[3] *Grotius,* Defensio fidei catholicæ de satisfactione Christi, Lugd. Bat., 1617, in-4°.

[4] Confessio fidei seu declaratio pastorum qui in fœder. Belgio Remonstrantes vocantur, etc., c. 8, 11, 18. — Cf. *Limborch,* Theolog. christ., T. III, p. 20 et suivantes.

senté comme un être soumis à des passions; c'est plutôt un prince bon et sage qui dispense de l'application de la loi et permet quelquefois, sans commettre une injustice, uniquement pour le bon exemple, qu'un homme soit puni des fautes d'un autre. Ne voulant pas condamner tout le genre humain, Dieu, dans sa miséricorde, s'est contenté, comme équivalent, de la satisfaction d'un seul, parce qu'autrement il n'aurait pu recevoir aucune satisfaction. Ce système concilie évidemment la justice et la bonté, mais en élevant un nouveau conflit entre la bonté et la sainteté divines. Il fut réfuté avec une rare modération par le socinien J. Crell († 1633), qui n'eut pas de peine à démontrer qu'il est tout aussi peu ecclésiastique que celui de Socin [1]. Néanmoins la théorie de Grotius se répandit de plus en plus dans l'Église protestante, où les Orthodoxes eux-mêmes attachent assez peu d'importance aujourd'hui à la formule anselmienne et s'efforcent en général d'adoucir une doctrine qui ne peut plus se soutenir contre les objections des Rationalistes, en la ramenant aux vagues enseignements des Livres saints [2]. On peut sans exagération affirmer que le dogme de la satisfaction vicaire a perdu à peu près toute la valeur que l'Église protestante lui accordait dans le XVI[e] siècle. A l'exception de Göschel et de Hengstenberg [3], il serait peut-être difficile de citer parmi les théologiens alle-

[1] *J. Crell*, Resp. ad H. Grotium de satisfactione, dans le T. V de la Biblioth. Fratr. Polonorum.

[2] *Michaëlis*, Gedanken über die Lehre der heiligen Schrift von Sünde und Genugthuung, Gött., 1779, in-8°. — *Morus*, Epitome theol. christ., Lips., 1789, in-8°. — *Ernesti*, Institutio interpretis N. T., Lips., 1761, in-8°. — *Storr*, Ueber den Zweck des Todes Jesu, Tüb., 1789, in-8° — *Seiler*, Ueber den Versöhnungstod Christi, Erl., 1778-82, 2 vol. in-8°. — *Reinhard*, Vorlesungen über die Dogmatik, § 107. — *Bretschneider*, Handbuch der Dogmatik, Leips., 1814-1818, 2 vol. in-8°. — *Knapp*, Vorles. über die christl. Glaubenslehre, Halle, 1827, 2 vol in-8°.

[3] *Göschel*, Zerstreute Blätter, Berlin, 1832, in-8°. — Hengstenberg, Evangelische Kirchenzeitung, an. 1834, p. 14.

mands un dogmatiste qui eût le courage de défendre l'ancienne théorie ecclésiastique telle qu'elle a été formulée par Luther et ses disciples, et qui consentît à soutenir avec eux que Jésus-Christ a été soumis en notre lieu et place à la malédiction divine et à des douleurs équivalentes aux peines de l'enfer [1].

Nous ne parlons point ici de la petite secte des Frères Moraves, quoique, pour eux, le dogme de la satisfaction soit le point capital de la religion chrétienne, parce qu'ils l'envisagent à un point de vue si matériel qu'ils se rapprochent des Mystiques beaucoup plus que d'Anselme et des anciens dogmatistes luthériens [2]. A cet égard, les Piétistes sont leurs émules; pour eux aussi, toute la religion se concentre dans le sentiment de notre corruption naturelle et de notre rédemption par la passion et la mort sanglante du Sauveur. Dippel, au contraire, et Swedenborg rejetèrent la théorie de la satisfaction, et prétendirent que la vie intérieure du Christ a plus fait pour notre rédemption que ses souffrances et sa mort [3]. Les Quakers n'acceptent pas non plus la théorie d'Anselme; mais ils distinguent entre une rédemption extérieure, accomplie histori-

[1] *Luther*, Werke, T. VIII, p. 2170 : Gott der Vater hat ihm aus Liebe, die er zum menschlichen Geschlecht gehabt, die Sünde der Welt aufgelegt. Weil ihm aber die Sünde aufgelegt ist, kommt das Gesetz und sagt : Wer ein Sünder ist, soll sterben. Darum, Christe, weil du willst Bürge sein, und für alle Sünder die Strafe leiden, so musst du auch die Sünde und den Fluch tragen. — *Gerhard*, Loci theolog., édit. Cotta, T. XVII, pars II, c. 54 : Quomodo a maledicto legis nos redemisset, factus pro nobis maledictum, nisi judicium Dei irati persensisset? — *Hollaz*, Ouv. cité, p. 771 : Sustinuit Christus infernales pœnas, quà substantiam, non quà accidentia. Sustinuit dolores intensivè gravissimos, doloribus æternis damnatorum æquipollentes, non in ποῦ damnatorum, sed in monte Oliveti et in ligno crucis.

[2] *Spangenberg*, Idea fidei Fratrum, Barby, 1779, in-8°, p. 135-166.

[3] *Walch*, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der luther. Kirche, Ienæ, 1733, 3 vol. in-8°, T. II, p. 718. — *Swedenborg*, Göttliche Offenbarung, Tüb., 1823-33, 7 vol. in-8°., T. I, p. 36.

quement par le Christ, laquelle rend l'homme capable de recevoir la lumière intérieure et d'entrer en communion avec Dieu, et une rédemption intérieure, qui consiste en ce que le Christ fait luire dans l'âme humaine une lumière qu'il suffit de suivre pour être sauvée [1].

En résumé, les Illuminés et les Mystiques relèvent surtout le point de vue moral, et c'est aussi à celui-là que les théologiens de nos jours s'attachent de préférence. Parmi les Supranaturalistes, les uns acceptent, nous l'avons déjà dit, la théorie de Grotius, les autres considèrent le dogme de la satisfaction sous le même aspect que les écrivains sacrés [2] et les premiers Pères de l'Église, c'est-à-dire qu'ils voient dans la mort de Jésus non pas une rançon payée pour nos péchés, mais un gage éclatant de l'amour de Dieu pour nous. Quelques-uns même d'entre eux ont attaqué la doctrine ecclésiastique avec une vivacité voisine de la violence en lui reprochant l'antagonisme qu'elle établit entre la justice et la miséricorde de Dieu ; ou bien ils ont essayé d'en donner des explications qui la dénaturent et aboutissent nécessairement soit à une négation dualistique de Dieu, soit au patripassianisme [3]. On ne s'attend pas sans doute à trouver dans un Manuel l'exposition détaillée d'opinions individuelles toutes plus arbitraires les unes que les autres. Nous nous bornerons à citer encore celle du zélé orthodoxe Menken, qui prétend que c'est uniquement par amour pour son Fils, que Dieu l'a livré à la mort, le soumettant ainsi non pas à un châtiment, mais à

[1] *Barclay*, Apolog., thes. V-VII.

[2] *Stäudlin*, De mortis Jesu consilio et gravitate, Gott., 1794, in-4°. — *Tholuck*, Die Lehre von der Sünde und vom Erlöser, 6e édit., Hamb., 1838, in-8°. — *Storr*, Doctrina christ., § 86 et suiv.

[3] *Sartorius*, Geschichtl. über die Versöhnungs-und Genugthuungslehre, dans l'Evangel. Kirchenzeitung, an. 1834, nos 1, 66.—*Göschel*, Zerstreute Blätter, Berlin, 1832.

une épreuve nécessaire pour Jésus lui-même, qui devait sauver l'honneur de la nature humaine [1], idée fort étrange, mais qui ne l'est pas plus que celle de Klaiber, par exemple, qui ne voit dans la mort de Jésus, du côté de Dieu, qu'une preuve de son saint amour, et de la part du Christ, que le dépouillement de ce qu'il y avait d'imparfait et la mise en lumière de ce qu'il y avait d'idéal en lui comme représentant de l'humanité [2].

Mais c'est surtout par les attaques du rationalisme que la doctrine de la satisfaction vicaire et celle du péché originel, ces deux pivots de la vieille théologie protestante, ont été ruinées jusqu'aux fondements. Entre autres objections soulevées contre ce dogme par les Rationalistes, ils firent valoir avec force celle-ci, qu'il est indigne de la sainteté de l'Être suprême et dangereux pour la morale de représenter Dieu comme enflammé d'un courroux qui ne puisse s'éteindre que dans le sang de son propre fils [3]. Refusant donc de prendre à la lettre les passages de l'Écriture où il est parlé de la mort expiatoire du Christ, et ne voulant y voir que des accommodations des apôtres aux idées et aux besoins de leurs contemporains, ils s'attachent exclusivement à relever l'importance éthique de ce grand drame et considèrent le martyre de Jésus comme le type du dévouement au devoir, ou comme l'idée personnifiée de la renaissance morale de l'homme [4], qui, par

[1] *Menken*, Die Versöhnungslehre, Bonn, 1837, in-12.

[2] *Klaiber*, Die neutestamentl. Lehre von der Sünde und Erlösung, Stuttg., 1836, in-8°, p. 87, 281 et suiv.

[3] *Löffler*, Ueber die kirchlich. Genugthuungslehre, Züll., 1796, in-8°. — *Gabler*, Ueber die Nothwendigk. des Todes Jesu, dans le Neueste theol. Journal, T. IX, n° 13. — *Schneemann*, Die Versöhnungslehre der evangel. Kirche, histor. und kritisch. beleuchtet, Sondersh., 1844, in-8°. — *C.-L. Nitzsch*, De mortis a J.-Ch. oppetitæ necessitate, Vitt., 1810, in-4°.

[4] *Flatt*, Philosophisch-exegetische Untersuchung über die Lehre von der Ver-

les souffrances inséparables de toute régénération, expie ses anciens péchés. Et ce n'est qu'en tant qu'on tient cette régénération pour le fruit de la foi pratique au Fils de Dieu comme idéal personnifié de la sainteté, que l'on peut dire par métonymie que le Christ a satisfait pour nous à la justice divine, parce que jamais une expiation extérieure ne tiendra lieu de la régénération du cœur. Telle était notamment l'opinion de Kant, qui fait remarquer, en outre, que la raison ne peut considérer le péché ou le mal comme une obligation transmissible; que c'est une dette toute personnelle qui ne peut être payée pour nous par un autre [1].

Il est sans doute difficile de reconnaître dans les allégories des Rationalistes de l'école de Kant le dogme de l'Église primitive, et il faut avouer qu'il n'est pas facile non plus d'en retrouver les traces soit dans la théorie esthétique et symbolique de De Wette, qui conçoit la mort de Jésus comme un symbole historique de la résignation et de la conciliation de toutes les contradictions du sentiment religieux [2], soit dans le système mystique de Schleiermacher, pour qui la rédemption et la réconciliation avec Dieu, fruits de l'incarnation plutôt que de la mort du Christ, consistent dans la communauté de vie avec le Sauveur. C'est de l'incarnation, en effet, que date l'aurore de la religion. La mort du Sauveur signifie seulement que pour entrer en communion de vie avec nous, il a dû, bien qu'exempt de péché, entrer en communauté du mal causé par les péchés des hommes. C'est par la communauté

söhnung der Menschen mit Gott, Gött et Stutt., 1797-98, 2 vol. in-8°, T. I, p. 402 et suiv.

[1] *Kant*, Religion innerhalb, etc., p. 91 et suiv., 260 et suiv. — Cf. *Krug*, Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Versöhnungslehre, Züll., 1802, in-8°.

[2] *De Wette*, Dogmatik, § 73.

de vie avec lui que sa justice ou son obéissance jusqu'à la mort devient nôtre, et que nous nous sentons réconciliés avec Dieu, qui cesse dès lors de nous voir tels que nous sommes en nous-mêmes pour nous voir tels que nous sommes en lui [1]. Est-il nécessaire d'ajouter que pour les théologiens de l'école de Schelling ou d'Hegel, la mort du Christ n'est pas autre chose que le symbole du retour éternel du fini dans l'infini, du relatif dans l'absolu [2]?

[1] *Schleiermacher*, Christl. Glaube, T. II, § 100-105. — Cf. *Schöberlin*, Grundlehren des Heils, Stuttg., 1848, in-8°, p. 76.

[2] *Schelling*, Methode des akadem. Studiums, p. 184.— *Hegel*, Philosophie der Religion, T. II, p. 253 : Gott selbst ist todt, heisst es in einem lutherischen Liede, dies Bewusstsein drückt dies aus, dass das Menschliche, Endliche, Gebrechliche, das Negative göttliches Moment selbst ist, in Gott selbst ist; dass das Anderssein, das Endliche, das Negative nicht ausser Gott ist, die Einheit mit Gott nicht hindert; — p. 254 : Die Explication der Versöhnung ist, dass Gott versöhnt ist mit der Welt, oder vielmehr, dass Gott sich gezeigt hat als mit der Welt versöhnt zu sein, dass das Menschliche eben ihm nicht ein Fremdes ist, sondern dass dieses Anderssein, sich Unterscheiden, die Endlichkeit, ein Moment an ihm selbst ist, aber ein verschwindendes. Andere Formen, zum Beispiel, vom Opfertod, reduciren sich von selbst auf das, was gesagt worden. Opfer heisst : Die Natürlichkeit, das Anderssein aufheben. Es heisst : Christus ist für Alle gestorben, das ist nicht etwas Einzelnes, sondern die göttliche, ewige Geschichte. Es heisst ebenso : In ihm sind Alle gestorben. In der Natur Gottes ist diess selbst ein Moment; es ist in Gott selbst vorgegangen. Gott kann nicht befriedigt werden durch etwas Anderes; nur durch sich selbst. Dieser Tod ist die Liebe selbst, als Moment Gottes gesetzt und dieser Tod ist das Versöhnende. Es wird darin die absolute Liebe angeschaut. Es ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen, dass Gott in ihm, im Endlichen bei sich selbst ist und diess Endliche im Tode selbst Bestimmung Gottes ist. Gott hat durch den Tod die Welt versöhnt und versöhnt ewig sich mit sich selbst. Diess Zurückkommen ist seine Rückkehr zu sich selbst und dadurch ist er Geist.

§ 15.

Justification. — Sanctification.

Bèze, De la justification par l'imputation gratuite de la justice de Christ appréhendé par la seule foi, Gen., 1592, in-8°. — *Gomar*, De hominis coram Deo per Christum justificatione, Lugd. Bat., 1608, in-4°. — *Nösselt*, Vindiciæ loci class. de justificatione, Rom. III, 21 seq., Halæ, 1765, in-4°. — *Heubner*, Hist, antiquior dogmatis de modo salutis tenendæ et justificationis a Deo impetrandæ instrumentis, Vitt., 1805, 2 part., in-4°. — *Geisse*, Die Rechtfertigung durch den Glauben, Marb., 1833, in-8°. — *Wörter*, Die christliche Lehre über das Verhältniss von Gnade und Freiheit von den apostolisch. Zeiten bis auf Augustin, Freib., 1856, in-8°.

Avec les idées vagues que les anciens Pères de l'Église se faisaient de l'œuvre de la rédemption, on ne doit pas s'attendre à ce qu'ils aient eu de la justification une notion aussi claire, aussi nette, aussi précise que les théologiens de nos jours. Il est même assez difficile de se rendre un compte bien exact de leurs opinions sur ce sujet, et ce qui double la difficulté, c'est qu'ils emploient les mots de foi et de grâce dans des acceptions très-différentes. Pour eux, en effet, la grâce désigne tantôt les forces naturelles que l'homme tient de la bonté du Créateur, tantôt le christianisme et ses préceptes, quelquefois le baptême et ses effets, ou bien l'action du Saint-Esprit sur l'âme, tantôt enfin la rémission des péchés et la vie éternelle. Quant à la notion de la foi, si on la trouve encore prise dans le sens de saint Paul, c'est-à-dire dans celui d'une foi mystique consistant à s'approprier la religion chrétienne non-seulement par l'intelligence, mais par le cœur et la volonté, et se manifestant par les dispositions morales et religieuses du fidèle, par une soumission entière au Christ accompagnée d'une pleine confiance en ses mérites,

il faut convenir que c'est chez le petit nombre des docteurs de l'Église, surtout à partir du IIe siècle. Pour Paul, la foi était un acte de l'intelligence et un acte du sentiment, elle marquait de sa profonde empreinte toute la vie intérieure du chrétien; pour les Pères, elle se circonscrit de plus en plus dans la sphère intellectuelle, l'élément mystique et l'élément théorique se séparent toujours davantage, le côté pratique est de plus en plus négligé, et ils en viennent enfin, principalement en Occident, à ne plus entendre par ce mot que la croyance aux enseignements de l'Église ou la foi catholique, sans laquelle, selon eux, il est impossible d'arriver au salut [1].

Nous disons que, dès le IIe siècle, les Pères de l'Église cessè-

[1] *Théophile*, Ad Autol., lib. I, c. 14 : Ἀπόδειξιν οὖν λαβὼν τῶν γινομένων καὶ προαναπεφωνημένων, οὐκ ἀπιστῶ· ἀλλὰ πιστεύω πειθαρχῶν θεῷ, ᾧ εἰ βούλει, καὶ σὺ ὑποτάγηθι, πιστεύων αὐτῷ, μὴ νῦν ἀπιστήσας, πεισθῇς ἀνιώμενος τότε ἐν αἰωνίοις τιμωρίαις. — *Augustin*, Contra duas epist. Pelagianorum, lib. III, c. 5 : Catholica fides justos ab injustis, non operum, sed ipsâ fidei lege discernit, quia justus ex fide vivit. Per quam discretionem fit, ut homo ducens vitam sine homicidiis, sine furto, sine falso testimonio, sine appetitu rei ullius alienæ, parentibus honorem debitum reddens, castus, eleemosynarum largissimus, injuriarum patientissimus, qui non solùm non auferet aliena, sed nec sua reposcat ablata, vel etiam venditis omnibus suis erogatisque in pauperes, nihil suum propriumque possideat; cum suis tamen istis velut laudabilibus moribus, si non in Deum fidem rectam et catholicam teneat, de hâc vitâ damnandus abscedat. — Cf. *Clément d'Alexandrie*, Pædagog., lib. I, c. 6; Stromat., lib. I, c. 7. — *Origène*, Contra Cels., lib. I, c. 9. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. V, c. 10. — *Basile*, De fide, c. 1, 5. — *Théodoret*, Græc. affect. curatio, sermo I : Πίστις ἐστὶν ἑκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις, ἀφανοῦς πράγματος θεωρία, κατάληψις τῶν ἀοράτων τῇ φύσει σύμμετρος. — *Jean Damascène*, De fide orthod., lib. IV, c. 10 : Πίστις διπλῆ ἐστιν. Ἔστι γὰρ πίστις ἐξ ἀκοῆς· ἀκούοντες γὰρ τῶν θείων γραφῶν πιστεύομεν τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ ἁγίου πνεύματος· ἅυτη τελειοῦται πᾶσι τοῖς νομοθετηθεῖσιν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὁ γὰρ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας πιστεύων, ἄπιστός ἐστιν. Ἔστι δὲ πάλιν πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, ἢ ἀδίστακτος ἐλπὶς τῶν τε ὑπὸ θεοῦ ἡμῖν ἐπηγγελμένων καὶ τῆς τῶν αἰτήσεων ἡμῖν ἐπιτυχίας. Ἡ μὲν πρώτη τῆς ἡμετέρας γνώμης ἐστὶ, ἡ δὲ δευτέρα τῶν χαρισμάτων τοῦ πνεύματος.

rent de prendre le mot de foi dans la profonde acception de saint Paul pour ne plus y attacher d'autre sens que celui de l'acceptation des doctrines du christianisme telles qu'elles étaient enseignées par l'Église catholique. Ils conservèrent, il est vrai, la formule paulinienne : La foi seule justifie ; mais cette foi n'était plus la πίστις de Paul, c'était tout simplement la foi historique. Il suffisait donc, dans leur opinion, pour être sauvé, d'acquiescer aux vérités proclamées par l'Église. L'orthodoxie occupait le premier plan ; la moralité se trouvait rejetée au second.

Tel n'avait point été l'enseignement des disciples immédiats des apôtres, ni des premiers successeurs des Pères apostoliques, qui placent presque toujours à côté de la foi la nécessité du baptême, d'une repentance sérieuse et des bonnes œuvres comme conditions de la rémission des péchés [1]. Mais Clément d'Alexandrie faisait déjà dépendre de la conversion au christianisme et du baptême la rémission de tous les péchés antérieurs à l'entrée du néophyte dans l'Église [2], tandis que les péchés commis après cet acte solennel devaient être rachetés en partie par des pénitences, en partie par de bonnes œuvres [3], et c'est dans ce sens que Tertullien parle

[1] *Barnabas*, Epist., c. 4, 6. — *Clément de Rome*, Epist ad Corinth., c. 32, 50. — *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 14, 44, 95. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 6, § 5 ; c. 13. — *Théophile*, Ad Autol., lib. I, c. 14.

[2] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. IV, c. 24 : Τὰ μὲν γὰρ προενεργεθέντα, ἀφείθη· τὰ δὲ ἐπιγινόμενα, ἐκκαθαίρεται. — *Origène*, In Levit., homil. II, c. 4 : Audi, quantæ sint remissiones peccatorum in Evangeliis. Est ista prima, quâ baptizamur in remissionem peccatorum. Secunda remissio est in passione martyrii. Tertia est, quæ pro eleemosynâ datur. Quarta nobis fit per hoc, quòd et nos remittimus peccata fratribus nostris. Quinta est cùm converterit quis peccatorem ab errore viæ suæ. Sexta fit per abundantiam charitatis. Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per pœnitentiam, cùm lavat peccator in lacrymis stratum suum et cùm non erubescit sacerdoti indicare peccatum suum et quærere medicinam.

[3] *Cyprien*, De opere et eleemosynâ. — *Ambroise*, De lapsu virginis consecr., c. 8.

déjà de satisfaction[1]. En séparant ainsi la foi des œuvres, cette théorie introduisait une distinction tout à fait étrangère à la conception de saint Paul, pour qui les œuvres sont la conséquence naturelle de la foi ; aussi eut-elle quelque peine à s'établir, principalement dans l'Église grecque où l'on resta en général plus fidèle à la notion évangélique d'une foi vivante, pratique, d'une foi vraiment religieuse [2], et où, de nos jours encore, on se garde bien de séparer les œuvres [3] de la foi.

Ce ne fut toutefois que pendant la controverse pélagienne, que la question de la justification par la foi se posa dans toute son importance. La foi seule nous justifie-t-elle devant Dieu? Est-elle un pur don de la grâce, ou bien l'homme peut-il acquérir par ses propres efforts la justice qui le rend agréable à Dieu, peut-il mériter par la repentance et une conduite vertueuse la grâce de Dieu et la vie éternelle? Tel était le double problême à résoudre.

D'accord avec la plupart des Pères grecs et plusieurs Pères latins[4], les Pélagiens soutenaient que l'homme, par ses pro-

— *Augustin,* Sermo CCCLI, c. 5, § 12 : Non sufficit mores in melius mutare et a factis malis recedere, nisi etiam de his, quæ facta sunt, satisfiat Deo per pœnitentiæ dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis.

[1] *Tertullien,* De pœnit., lib. V, c. 7; De patient., c. 13; De pudicit., c. 9.

[2] *Cyrille de Jérusalem*, Catech. IV, c. 2 : Ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δυό τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν. Οὔτε τὰ δόγματα χωρὶς ἔργων ἀγαθῶν ευπρόσδεκτα τῷ θεῷ, οὔτε τὰ μὴ μετ' εὐσεβῶν δογμάτων ἔργα τελούμενα προσδέχεται ὁ θεός. — *Origène,* In Epist. ad Rom., lib. II, c. 13 : Vides ubique fidem cum operibus jungi, et opera sociari cum fide. — *Basile*, Homil. de humilitate, c. 3. — *Théodoret*, In Epist. ad Tit., c. 2-3 ; In Esaïam, c. 56, 58. — *Chrysostôme*, In Epist. ad Ephes. cap. I, homil. I.

[3] Confess. orthod., P. I, qu. 1-2.

[4] *Justin*, Apol. I, c. 10, 46. — *Tertullien*, De velandis virgin., c. 10; De patientià, c. 1 ; Ad uxor., lib. I, c. 8 : Quædam sunt divinæ liberalitatis, quædam nostræ operationis. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. V, c. 13; VII, c. 7; Quis div. salv., c. 21 : Βουλομέναις μὲν γὰρ ὁ Θεὸς ταῖς ψυχαῖς συνεπιπνεῖ.

pres forces, est en état de faire les premiers pas dans la route du bien et peut se rendre ainsi digne de la grâce ; aussi attribuaient-ils des œuvres de justice aux anciens sages du paganisme comme aux hommes pieux de l'Ancienne Alliance, et ils les tenaient pour justes et acceptés de Dieu. Ils soutenaient, en outre, que la grâce, ou la rémission des péchés et la vie éternelle, s'accorde à l'homme selon ses mérites, en d'autres termes, selon sa dignité morale, c'est-à-dire qu'ils regardaient la justice de l'homme comme la condition de la grâce de Dieu [1]. Cette théorie fut combattue avec une véhémence croissante par Augustin, qui prétendit que l'homme n'est justifié que par la foi en Jésus-Christ; qu'il ne peut en quoi que ce soit contribuer à sa justification; qu'il ne l'obtient que par la foi, qui est un don gratuit de Dieu et qui seule donne aux œuvres humaines le caractère de bonnes œuvres. A l'instar des apologistes Tertullien, Arnobe, Minucius Félix, Lactance et d'autres Pères latins que leur ignorance de la langue grecque et leur aversion pour la philosophie mettaient hors d'état de remarquer les analogies qui existent entre la morale de Socrate ou de Platon et celle de Jésus et de ses apôtres [3], Augustin refusait aux plus belles actions des Païens toute valeur devant Dieu ; leurs plus sublimes vertus

— *Origène,* De princip., lib. III, c. 1. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. I, c. 3; IV, c. 2; V, c. 9, 11; XIV, c. 19. — *Hilaire,* Tract. in ps. CXVIII, lit. 14, § 20; 16, § 10. — *Cyprien*, Epistol. I. — *Grégoire de Nysse*, In verba : Faciamus hominem, orat. I, in Opp., T. I, p. 150. — *Chrysostôme*, In Gen. hom. XXII, c. 1; XXIII, c. 2; In Epist. ad Rom., homil. XVI, c. 8 et suiv.; In Epist. ad Heb., homil. XII, c. 2, 3. — *Optat de Milève,* De schism. Donatist., lib. II, c. 20. — *Ambroise*, Epist. lib. IX, epist. 76.

1 *Pélage,* Epist. ad Demetr., c. 3 : Quàm multos enim legimus et vidimus castos, patientes, modestos, liberales et amatores justitiæ non minùs quàm scientiæ. Unde illis bona, nisi de naturæ bono?

2 *Tertullien*, Apolog., c. 46. — *Arnobe*, Adv. Gentes, lib. II, c. 60. — *Minucius Felix*, Octav., c. 38 — *Lactance*, Instit. div., lib. VI, c. 5, 9.

n'étaient à ses yeux que des vices brillants, fruits de la vanité et de l'orgueil; cependant il consentait à admettre chez les patriarches de l'Ancien Testament une foi latente au Christ, suffisante, selon lui, pour leur justification[1].

Il semble donc que, pour Augustin, ce soit la foi historique au Christ qui justifie, et c'est en effet dans le sens d'un acquiescement aux doctrines énoncées dans le symbole des Apôtres qu'il prend ordinairement ce mot[2]. Dans un ou deux cas seulement, il en donne une définition plus restreinte et plus précise[3], en lui attribuant la signification de confiance aux promesses de Dieu, ou en la confondant avec l'amour, *dilectio*. C'est surtout par l'idée qu'il se faisait de la justification qu'il s'écarte des opinions de l'Église primitive. Dans sa théorie, ce n'est plus la mort du Christ qui nous justifie, mais c'est la foi, don surnaturel de Dieu[4]. Augustin réduisait donc déjà à peu de chose le mérite du Sauveur, et les docteurs du moyen âge le resserrèrent encore dans des bornes plus étroites, en faisant prévaloir l'opinion, ancienne d'ailleurs nous l'avons vu, que la foi est insuffisante pour laver les péchés commis après le baptême, et en relevant démesurément l'importance des œuvres pies et le mérite des pénitences, soit ecclésiastiques, soit volontaires, que l'antiquité chrétienne avait considérées, il est vrai, comme propres à mériter au pécheur le pardon de certaines fautes[5], mais uni-

[1] *Augustin*, Contra Julian., lib. IV, c. 3; De civit. Dei, lib. XIX, c. 25; Contra duas epist. Pelagian., lib. III, c. 4; De peccato originali, c. 26; Epistol. CXC, c. 2.

[2] *Augustin*, De Trinitate, lib. XIII, c. 2; Enchiridion, c. 8.

[3] *Augustin*, De spiritu et litterâ, c. 32; De catechiz rudibus, c. 24; De gratiâ Christi, c. 27.

[4] *Augustin*, Epist. CXL, c. 21-22 : Deus est qui operatur in eis et velle et operari pro bonâ voluntate. Hæc est justitia Dei, hoc est quod Deus donat homini, cùm justificat impium.

[5] *Hermas*, Pastor. simil. III, c. 1, 7. — *Tertullien*, De pœnitentiâ, c. 4, 9. —

quement parce qu'on regardait en général ces œuvres extérieures, comme le signe certain d'une contrition sincère et d'un amendement du cœur.

Il faut reconnaître pourtant que tous les Pères n'avaient pas des idées aussi saines sur la valeur des bonnes œuvres. On trouve chez quelques-uns d'entre eux, notamment chez Hermas, Cyprien, Origène, Ambroise, des traces de l'opinion, répandue plus tard par les moines, que l'homme peut faire des œuvres surérogatoires, c'est-à-dire plus que Dieu n'exige proprement de lui[1]. Le clergé trouvait trop d'avantages dans cette doctrine pour ne pas la prôner et la propager de tout son pouvoir[2]; mais, avec le temps, elle donna lieu à de si graves abus que la Réforme protesta énergiquement contre elle, en l'accusant de renverser à la fois la morale et la religion[3].

Les Scolastiques avaient enseigné que la justification ne consiste pas seulement dans la rémission des péchés, mais aussi dans l'infusion de la grâce ou, en d'autres termes, dans

Cyprien, De lapsis, dans ses Opera, p. 173; De unitate eccles., ibid., p. 185. — *Origène*, In Lev., hom. II, c. 4. — *Lactance,* Instit. div., lib. VI, c. 24. — *Augustin*, Enchiridion, c. 70; De civitate Dei, lib. XXI, c. 27; Epist. CLIII, c. 3. — *Basile*, De jejunio, hom. I, c. 1, 10. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XXXIX, c. 19. — *Chrysostôme,* De pœnitentiâ, sermo I, c. 8.

[1] *Hermas*, Pastor, sim. III, c 5, § 3 : Si præter ea, quæ mandavit Dominus, aliquid boni adjeceris, majorem dignitatem tibi conquires et honoratior apud Dominum eris, quàm eras futurus. — *Cyprien,* De habitu virgin., dans ses Opera, p. 168. — *Origène,* In Epist. ad Rom., lib. III, c. 3 : Donec quis hoc facit tantùm quod debet, id est ea quæ præcepta sunt, inutilis servus est. Si autem addas aliquid præceptis, tunc dicetur ad te : Euge serve bone et fidelis! Quid autem sit, quod addatur præceptis et supra debitum fiat, Apostolus dicit : De virginibus præceptum Domini non habeo, consilium autem do, etc. Hoc opus super præceptum est. — *Ambroise*, De viduis.

[2] *Césaire d'Arles*, Homil. XVIII, dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. VIII, p. 838. — *Salvien,* Adv. avaritiam, lib., I, c. 4; III, c. 12.

[3] Conf. August., art. 20. — Helv. I, art. 16. — Gallic., art. 22. — Belgic. art. 24.

un changement surnaturel de toutes les dispositions morales de l'homme, qui d'injuste devient juste et acquiert avec la justice la volonté et le pouvoir d'accomplir des œuvres agréables à Dieu [1]. C'est même sur cette révolution morale, instantanée, immédiate, qui ne s'opère pas toutefois sans le concours de la volonté humaine [2], que repose la rémission des péchés. Dans leur système donc, comme dans celui d'Augustin, la foi, qu'ils prenaient d'ailleurs dans le même sens que l'évêque d'Hippone, ne joue plus qu'un rôle secondaire [3]; le concours des œuvres est nécessaire. La théorie scolastique fut sanctionnée par le concile de Trente [4]; mais elle fut vivement combattue par les théologiens protestants, qui, comme saint Paul, proclamèrent hautement la justification par la foi seule sans les œuvres, et opposèrent à la définition catholique de la foi [5] une autre définition selon laquelle la foi ne consiste pas seulement dans la foi historique, mais dans la profonde conviction de notre culpabilité et dans la ferme confiance que le Christ seul, par sa mort expiatoire, nous a mérité la grâce de Dieu, la rémission de nos péchés et la vie éternelle [6].

[1] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. II, qu. 100, art. 12 : Justitia sicut et aliæ virtutes potest accipi et acquisita et infusa : acquisita quidem causatur ex operibus, sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam, et hæc est vera justitia, secundùm quam aliquis dicitur justus apud Deum; — qu. 113, art. 2 : Non potest intelligi remissio culpæ, si non adest infusio gratiæ.

[2] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 55, art. 4; P. II, qu. 113, art. 7.

[3] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. II, qu. 113, art. 6 : Quatuor requiruntur ad justificationem impii : gratiæ infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, motus liberi arbitrii in peccatum et remissio culpæ.

[4] Concil. Trident., sess. VI, c. 7 : Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, unde homo ex injusto fit justus.

[5] Catech. Trident., præf., c. XXVII : De eâ fide loquimur, cujus vi omnino assentimur iis, quæ tradita sunt divinitus.

[6] Conf. August., art. 4 : Docent quòd homines non possint justificari coram Deo

Malheureusement les Protestants ne restèrent pas longtemps fidèles à cette conception tout éthique ; ils la remplacèrent bientôt par celle d'une justice dogmatique, propre seulement à enfler d'orgueil ceux qui s'imaginent la posséder. Ce revirement s'opéra au milieu des controverses soulevées dans le sein du protestantisme lui-même par le dogme de la justification.

La Confession d'Augsbourg avait présenté la justification comme un acte de la justice divine qui absout gratuitement le pécheur et le déclare innocent, en lui imputant la justice du Christ, pourvu qu'il se l'approprie par la foi. André Osiander († 1552) rejeta cette doctrine et prétendit que la justification ne repose pas sur l'imputation purement extérieure des mérites du Christ, qui n'est fait notre justice que par son union essentielle avec le croyant, c'est-à-dire par une union mystique et surnaturelle de la nature humaine du Christ avec l'âme humaine, laquelle devient ainsi sainte, juste et agréable à Dieu [1]. Cette opinion paraîtra sans doute un peu moins étrange, lorsque nous aurons dit qu'Osiander divinisait l'homme Jésus. La Formule de Concorde condamna cette opinion en affirmant de nouveau que la justification est un acte purement extérieur, *actus forensis*, et que notre justice vient de Dieu, qui nous pardonne nos péchés par sa grâce sans

propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cùm credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui suâ morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitiâ coram ipso. — Apol. Conf. August., p. 68 : Adversarii fingunt fidem esse notitiam historiæ ideoque docent eam cum peccato mortali posse existere. Sed illa fides, quæ justificat, non est tantùm notitia historiæ, sed est assentiri promissioni Dei, velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum. Hæc fides non affert ad Deum fiduciam propriorum meritorum, sed tantùm fiduciam promissæ misericordiæ in Christo. Ita fides gratis accipit remissionem peccatorum, quia opponit propitiatorem Christum iræ Dei.

[1] *Osiander*, Disp. de justificatione, Regiom., 1550, in-4°. — Cf. *Baur*, Disquis.

aucun mérite de notre part [1]. Par là même, elle condamna ceux qui croyaient, comme les auteurs de l'Intérim, que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut. Mais tout en rejetant cette proposition, elle n'admit pourtant pas le sentiment de Nic. Amsdorf († 1565), qui prétendait que les bonnes œuvres — dans le sens catholique, bien entendu, — loin d'être utiles, sont nuisibles au salut [2], et elle établit, comme article de foi, que l'homme pécheur n'est justifié que par la foi en Christ, qui est un pur don de Dieu, et que les bonnes œuvres découlent nécessairement de la foi, sans être nécessaires au salut et encore moins méritoires.

Sur ce point de doctrine, les confessions de foi des Luthétiens sont en accord parfait avec celles des Réformés [3]; les unes comme les autres proclament le principe paulinien que la foi seule justifie, que les œuvres ne sont d'aucune utilité. L'Église catholique, au contraire, est restée attachée aux opinions des Scolastiques, sanctionnées par le concile de Trente. Rejetant la distinction établie par la dogmatique luthérienne entre la connaissance, l'assentiment et la confiance, qui constituent, selon les Protestants, les trois éléments de la foi [4], elle enseigne que cette vertu théologale consiste simple-

in Osiandri de justificatione doctrinam ex recent. potissimùm theolog. illustrandam, Tüb., 1831, in-4°.

[1] Formul. Concord., p. 683 et suiv.

[2] *Amsdorf*, Dass die Propositio, Gute Werke sind schädlich zur Seligkeit, eine rechte sei, dans *Baumgarten*, Geschichte der Religionsparteien, Halle, 1766, in 4°, p. 1172-78. — Formul. Concordiæ, p. 708 : Quod ad propositionem illam attinet : bona opera ad salutem esse perniciosa : si quis bona opera articulo justificationis immiscere, justitiam suam aut fiduciam salutis in ea reponere, gratiam Dei iis promereri vellet, respondemus, non quidem nos, sed D. Paulus (Phil. III, 7 seq.) quòd tali homini opera sua non tantùm sint inutilia, verùm etiam perniciosa sint. Inde tamen haudquaquam sequitur, quòd simpliciter et nudè asserere liceat : bona opera credentibus perniciosa. Propositio ita nudè usurpata falsa est et offendiculi plena, quâ disciplina et morum honestas labefactantur.

[3] Conf. Helv. I, c. 16. — Gallic. c. 22. — Belgic., c. 24.

[4] *Hollaz*, Ouv. cité, p. 1166 : Fides est in intellectu ratione notitiæ et assensûs,

ment dans la croyance générale à la révélation divine [1]. Il n'est pas nécessaire que cette croyance soit accompagnée de science, qu'elle soit une foi explicite ou développée, la foi implicite suffit, c'est-à-dire un simple et humble assentiment à ce que l'Église enseigne [2] ; mais, dans l'un et l'autre cas, il faut que la foi soit formée ou achevée, c'est-à-dire qu'elle se manifeste par la charité — forme ou principe vivifiant de la foi, — parce que la foi informe, que le vicieux même peut avoir, ne saurait justifier, n'étant pas accompagnée de bonnes œuvres [3]. La foi n'est, au reste, que le commencement, la base, la racine de la justification, qui ne consiste pas seulement dans la rémis-

in voluntate ratione fiduciæ. — *Quenstedt*, Ouv. cité, P. IV, p. 283 : Præcipua fidei justificantis pars est fiducia, in quâ forma ejus consistit. Licet enim fiducia notitiam et assensum præsupponat, tamen non ut notitia, nec ut assensus justificat, sed ut fiducia.

[1] *Bellarmin*, De justificat., lib. I, c. 4 : Catholici fidem in intellectu sedem habere docent. Denique in ipso actu intellectûs.

[2] Concil. Trid., sess. VI, can. 6 et suiv. — *Lombard*, Sentent., lib. III, dist. 23. — *Thomas d'Aquin*, Summa, Prima Secundæ, qu. 2, art. 5 : Quantùm ad prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicitè credere. Quantùm ad alia non tenetur explicitè credere, sed solùm implicitè, vel in præparatione animi, in quantùm paratus est credere quidquid divina Scriptura continet ; — art. 6 : Revelatio divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores : ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis et magis explicitè credere ; — art. 7 : Post tempus gratiæ revelatæ tam majores quàm minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, præcipuè quantùm ad ea, quæ communiter in Ecclesiâ solemnizantur. Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliquid majus vel minus explicitè credere secundùm quod convenit statui vel officio uniuscujusque.

[3] *Lombard*, Sentent., lib. III, dist. 23 : Fides, quâ creditur, si cum charitate sit, virtus est, quia charitas, ut ait Ambrosius, mater est omnium virtutum, quæ omnes informat, sine quâ nulla vera virtus est. Fides ergo operans per dilectionem virtus est, quâ non visa creduntur. Fides cum dilectione christiani est : alia dæmonis est. — *Thomas d'Aquin*, loc. cit., qu. 4, art. 4 : Distinctio fidei formatæ et informatæ est secùndum id quod pertinet ad voluntatem, id est secùndum charitatem, non autem secundùm intellectum ; — art. 5 : Ex charitate, quæ format fidem, habet anima, quòd infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum, et ideo fides formata est virtus. Fides autem informis non est virtus, quia etsi actus fidei informis habeat perfectionem debitam ex parte intellectûs, non tamen ex parte voluntatis.

sion des péchés, mais aussi dans la sanctification ou la régénération de l'homme intérieur par l'infusion de la justice divine, car la justice du Christ n'est pas seulement imputée extérieurement, elle est, en outre, communiquée intérieurement[1].

Cette infusion de la justice ou de la charité, qui opère un changement essentiel dans l'âme humaine, en lui donnant un penchant prépondérant pour le bien et une horreur prédominante pour le mal, est ce qu'on appelle dans la théologie catholique la première justification; d'injuste, elle rend instantanément l'homme juste. C'est un pur don de Dieu; cependant le pécheur peut s'en rendre digne, jusqu'à un certain point, par les bonnes œuvres qu'il fait avant sa conversion, en n'obéissant qu'à sa libre volonté et en suivant les impulsions de sa foi. A proprement parler, il n'a en cela aucun mérite; cependant comme sa volonté libre participe à ses actes et qu'il fait le bien selon ses forces, il sied à Dieu de lui accorder une récompense. Une fois la justice infusée en lui, l'homme juste peut devenir plus juste, en persévérant dans les bonnes œuvres avec l'assistance divine et en accomplissant les commandements de Dieu et de l'Église[2]. Il

[1] *Thomas d'Aquin*, Loc. cit., qu. 113, art. 1 : Justificatio importat transmutationem quandam de statu injustitiæ ad statum justitiæ; — art. 2 : Non potest intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ; — art. 4 : In justificatione requiritur actus fidei quantùm ad hoc, quòd homo credat Deum esse justificatorem per mysterium Christi. — Concil. Trident., sess. VI, c. 8 : Cùm Apostolus dicit, justificari hominem per fidem, ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiæ consensus tenuit, ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine quâ impossibile est placere Deo; — c. 7 : Quanquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri communicentur, id tamen in hâc impii justificatione fit, dum passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus atque ipsis inhæret. Unde in ipsâ justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem. Nam fides, nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfectè cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit.

[2] Concil. Trident., sess. VI, c. 8 : Gratis justificari dicimur, quia nihil eorum,

acquiert ainsi un mérite non plus de convenance, *de congruo*, mais de dignité, *de condigno*, parce que toute bonne œuvre de l'homme justifié a sa cause première dans la justice du Saint-Esprit qui habite en lui [1].

Les Catholiques ne regardent donc pas le mérite du Christ comme le seul fondement de la justification, et en cela ils s'éloignent entièrement des Protestants. Ils s'en éloignent aussi, surtout des Réformés, en ce qu'ils n'admettent pas que le chrétien puisse avoir la certitude de sa justification ou de son salut, affirmant, avec Thomas d'Aquin, que nul ne peut avoir cette certitude, à moins que l'Esprit-Saint ne la lui révèle miraculeusement [2]. Ils ne croient point non plus à l'ina-

quæ justificationem præcedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. Si enim gratia est, jam non ex operibus; — c. 9. Si quis dixerit solâ fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam cooperetur, et nullâ ex parte necesse esse, eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi, anathema sit; — c. 10 : Sic justificati, euntes de virtute in virtutem, renovantur, per observantiam mandatorum Dei et Ecclesiæ in ipsâ justitiâ, per Christi gratiam acceptâ, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis justificantur.

[1] *Thomas d'Aquin*, Summa, Prima secundæ, qu. 100, art. 12 : Justitia, sicut aliæ virtutes, potest accipi et acquisita et infusa acquisita causatur ex operibus, infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam, et hæc est vera justitia, secundùm quam aliquis dicitur justus apud Deum; — qu. 114, art. 3 : Opus meritorium hominis dupliciter considerari potest. Uno modo, secundùm quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundùm quod procedit ex gratiâ Spiritûs Sancti. Si consideretur secundùm substantiam operis, et secundùm quod procedit ex libero arbitrio : sic non potest ibi esse condignitas, propter maximam inæqualitatem; sed est ibi congruitas, propter quandam æqualitatem proportionis. Videtur enim congruum, ut homini operanti secundùm suam virtutem, Deus recompenset secundùm excellentiam suæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio secundùm quod procedit ex gratiâ Spiritûs Sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno.

[2] *Ibid.*, qu. 112, art. 5. Tripliciter aliquid cognosci potest. Uno modo per revelationem. Hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam, revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hâc vitâ in eis incipiat et confidentiùs magnifica opera prosequantur. Alio modo homo cognoscit aliquid per se ipsum, et hoc certitudinaliter. Sic nullus potest scire se habere gratiam, certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit dijudicari per proprium principium. Principium autem gratiæ est ipse Deus qui propter sui excellentiam est nobis ignotus. Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa. Et

missibilité de la justice, enseignée par les Calvinistes rigides, et, sur ce point, ils sont d'accord avec les Luthériens, dont ils s'écartent de nouveau sur la question de savoir s'il peut y avoir progrès et accroissement dans la justification [1], ce que les derniers nient, la justification étant, selon eux, comme selon les Scolastiques [2], un acte instantané.

Tels sont les points essentiels du dogme de la justification sur lesquels l'orthodoxie catholique et l'orthodoxie protestante se combattent. Dans tous les temps, la lutte a été vive, mais elle a été, s'il se peut, encore plus ardente entre les Orthodoxes luthériens ou calvinistes et les dissidents. Les Mystiques, en général, attachent peu de prix à l'acte purement extérieur par lequel Dieu, dans sa miséricorde, consent à justifier le pécheur, à lui pardonner ses péchés et à lui imputer la justice du Christ. Ils s'appliquent plutôt à relever la sanctification ou le côté moral de la justification et la font dépendre de la formation du Christ en nous, c'est-à-dire de l'action intérieure de la grâce qui purifie le cœur de l'homme et le rend ainsi capable de bonnes œuvres, auxquelles on ne doit d'ailleurs attribuer aucun mérite [3]. Adversaires tout

hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantùm scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas.— Concil. Trident., sess. VI, can. 12 : Nemo, quamdiu in hâc mortalitate vivitur, de arcano divinæ prædestinationis mysterio usque adeo præsumere debet, ut certò statuat, se omnino esse in numero prædestinatorum, nam nisi ex speciali revelatione sciri non potest, quos Deus sibi elegerit. — Cf. *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. III, c. 2, § 16 : Verè fidelis non est, nisi qui solidâ persuasione Deum sibi propitium esse persuasus, indubitatam salutis expectationem præsumit; — § 17 : Dum fidem docemus esse debere certam et securam, non certitudinem imaginamur, quæ nullâ tangatur dubitatione, nec securitatem, quæ nullâ sollicitudine impetatur, quin potius dicimus, perpetuum esse fidelibus certamen cum suâ ipsorum diffidentiâ.

[1] *Reinhard*, Dogmat., § 128.

[2] *Thomas d'Aquin*, Loc. cit., qu. 113, art. 7 : Justificatio impii fit a Deo in instanti.

[3] *Barclay*, Apolog., thes. V-VII. — *Schyn*, Historia Christianorum qui Menno-

aussi déclarés de la théorie ecclésiastique, les Sociniens soutiennent que l'homme est justifié par la grâce de Dieu, non-seulement sans aucun mérite de sa part, mais même sans imputation du mérite du Christ. Pour eux, la foi justifiante est tout simplement l'obéissance aux prescriptions de la religion chrétienne, et ils ne lui reconnaissent rien de méritoire. Les bonnes œuvres en découlent donc nécessairement [1]. Avec de pareils principes, il est impossible qu'ils accordent autant d'importance que l'Église luthérienne à la repentance tardive ; aussi soutiennent-ils qu'à moins d'un miracle, l'homme ne saurait se convertir à l'article de la mort [2]. Les Arminiens n'allèrent pas aussi loin. Ils se contentèrent d'en revenir à la théorie de Duns Scot (acceptilatio) et enseignèrent que Dieu impute à justice à l'homme sa foi en Jésus-Christ, quelque imparfaite qu'elle puisse être [3]. Parmi les Rationalistes, les uns, comme Eberhard et Steinbart, rejettent ouvertement le dogme de la justification et de la foi

nitæ appellantur, Amst., 1723, in-8°, p. 172 et suiv., Confess., art. 21. — *Böhme*, Von der Menschwerdung Christi, P. II, c. 7, § 15.— *Weigel*, Postill., part. III, p. 15: Ein trefflicher Irrsal ist bei den falschen Christen, dass sie einen andern lassen das Gesetz thun, leiden, sterben, und sie wollen ohne Busse sich behelfen mit der imputativa. Es hilft doch nichts von aussen, spring hoch oder nieder, vita Christi in dir muss es thun, Christus inhabitans, non ab extra manens. Nun bringet der wahre Glaube, der da ist vita Christi in uns, mit sich das conbaptisari, das compati, concrucifigi, commòri, consepeliri und das consurgere. Die unio essentialis muss es thun, dass wir ihn geistlich und leiblich in uns haben. Wo bleibst du nun mit deiner imputativa ? Du wirst vorm Zorne Gottes dich nicht damit bedecken können. Indue Christum, ziehe an den neuen Menschen, alsdann wird dir aus Gnaden imputirt, was Christus für dich gethan hat, sonst bleibest du ewiglich verdammt mit deiner imputativa. — Voyez aussi *Tafel*, Die erste Darstellung und Begründung der Unterscheidungslehren Swedenborgs, Tüb., 1835, in-8°, p. 278 et suiv.

[1] *Socin*, De justificatione in Opp., T. I, p. 601 et suiv.; De Jesu Christo servatore, P. II, c. 8; III, c. 4; IV, c. 11. — Catech. Racov., qu. 419.

[2] Cette manière de voir était aussi celle de *Fauste de Reiz* (Epist. ad Paulinum, dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. VIII, p. 550.

[3] *Courcelles*, Instit. religion. christ., lib. IV, c. 19. — *Limborch*, Theolog. christ., lib. III, c. 20; VI, c. 4, § 18.

justifiante, en présentant la théorie de l'imputation de la justice du Christ comme une doctrine à la fois indigne de la Divinité et dangereuse pour la moralité de l'homme, en ce qu'elle tend à persuader au pécheur qu'il peut se reposer en toute confiance sur la puissance magique de la mort du Sauveur, et que la vertu n'est pas nécessaire à l'accomplissement de ses destinées [1]. Les autres, sans nier le principe protestant que la foi seule sauve et que les bonnes œuvres en sont le fruit, refusent de voir dans les mots de justification, de rémission des péchés, autre chose que des expressions figurées, empruntées par les apôtres à la théologie rabbinique à l'appui de leur thèse de l'inutilité des sacrifices, et affirment qu'il suffit à l'homme de se pénétrer de l'esprit du Christ, c'est-à-dire de se conformer dans toutes ses pensées et dans toute sa conduite à la sainte volonté de Dieu, pour lui être agréable et pouvoir espérer fermement d'obtenir un jour la félicité céleste en récompense de sa dignité morale [2]. A leur point de vue mystique, les Piétistes attachent aussi, à ce qu'il semble, une médiocre importance à la justification, au-dessus de laquelle ils placent la régénération intérieure, comme le font aussi tous les partisans de ces systèmes où le christianisme consiste dans l'union subjective de l'Esprit de Dieu et de l'esprit de l'homme [3]. Voilà pourquoi Schleiermacher considérait la justification et la sanctification comme les différentes faces de l'accomplissement du même décret divin [4].

[1] *Eberhard*, Ouv. cité. — *Steinbart*, System der reinen Philosophie, 3e édit., Zullich., 1786, in-8°.

[2] *Wegscheider*, Instit. theol. dogmat., § 155. — Cf. *Nösselt*, De fide tanquam fonte bonorum operum veræque virtutis, Halæ, 1768, in-4°. — *W. Schmid*, De nexu inter fidem et virtutem, Ienæ, 1784, in-4°.

[3] *Hossbach*, Spener und seine Zeit, Berlin, 1828, in-8°, T. II, p. 20 et suiv.

[4] *Schleiermacher*, Christ. Glaube, T. I, p. 180 : Das Aufgenommenwerden in die

Bien que défendu avec habileté par Seiler [1], Süsskind [2] et Reinhard [3], la doctrine de la justification par la foi dans le sens calviniste ou luthérien, perdit de plus en plus de terrain, tellement que l'on en vint à accuser la théorie de la rémission des péchés par l'imputation des mérites du Christ, de renverser toutes les notions de la morale et de la justice; mais depuis la réaction qui s'est opérée contre le rationalisme, ce dogme a reconquis une partie de son importance comme principe matériel du protestantisme : une partie, disons-nous, parce que les plus rigides orthodoxes eux-mêmes paraissent avoir renoncé à poser la foi justifiante comme l'unique fondement du salut, et se contentent de lui accorder la priorité sur la charité et ses œuvres, qui n'en sont que les fruits naturels [4].

Lebensgemeinschaft mit Christo ist als verändertes Verhältniss des Menschen zu Gott seine Rechtfertigung, als veränderte Lebensform seine Bekehrung.

[1] *Seiler,* Schriftlehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott, Erlang., 1777, in-8°.

[2] *Süsskind*, Ist unter der Sündervergebung, welche das N. T. verspricht, Aufhebung der Strafe zu verstehen? dans le Magazin de *Flatt*, T. II, art. 3.

[3] *Reinhard*, Predigt. von 1800, T. II, p. 270 et suiv.

[4] *Nitzsch*, System der christlichen Lehre, § 146-147. — *Reinhard*, Vorlesungen über die Dogmatik, § 126 : Die Begriffe der Glaubens-und Lebensgerechtigkeit, im System unsrer Kirche freilich nicht verwirrt werden dürfen. Justitia fidei ist nämlich immunitas a peccatorum culpâ et pœnis, ob fiduciam in Christo positam homini concessa. Die justitia vitæ hingegen ist integerrimum hominis, veniam peccatorum adepti, studium emendandi animum ac vitam. Jene geht also vorher, und diese folgt. Jene ist keine wirkliche Veränderung in der Seele, sondern nur ein neues Verhältniss gegen Gott; diese hingegen ist die grösste Veränderung, deren die menschliche Natur fähig ist.

§ 16.

De la prédestination et de la grâce.

J.-J. Hottinger, Fata doctrinæ de prædestinatione et gratiâ Dei salutari, Tigur., 1627, in-4°. — *Maffei*, Storia delle dottrine corse ne'cinque primi secoli in proposito della grazia, del libero arbitrio e della predestinazione, Trento, 1742, in-fol. — *W. Meyer*, Prädestinationslehre nach Paulus, dans les Theolog. Mitarb., an 1838, cah. 3. — *Krummacher*, Exeget. Bemerkungen über die absolut. Prædestination, dans les Studien und Kritik., an. 1842, cah. 2. — *Beck*, Ueber die Prädestination, Ibid., an. 1847, cah. 1.

L'homme peut-il par lui-même faire ce qui est agréable à Dieu? En d'autres termes, l'homme est-il libre de choisir entre le bien et le mal? Les plus anciens Pères de l'Église n'en doutaient nullement. Tous tenaient la liberté morale pour une propriété essentielle de l'âme raisonnable [1], et reconnaissaient que, sans elle, il ne peut y avoir ni religion, ni moralité, ni mérite [2]. Aussi la défendirent-ils avec énergie contre les Gnostiques, les Manichéens et les philosophes païens, partisans du dualisme ou du fatalisme [3], en faisant

[1] *Origène*, De princip., lib. III, c. 1, § 5. — *Jean Damascène*, De fide catholicâ, lib. III, c. 18.

[2] *Origène*, Contra Celsum, lib. IV, c. 3. — *Grégoire de Nysse*, Oratio catechet., c. 31.— *Chrysostôme*, De Annâ, serm. I, c. 2. — *Grégoire de Naziance*, Carmen X, v. 120 et suiv.

[3] *Justin*, Apol. I, c. 10, 28, 43; Dial. cum Tryph., c. 102. — *Tatien*, Contra Græc., c. 7. — *Théophile*, Ad Autol., lib. II, c. 27. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 37, § 3-7 : Si non in nobis esset facere hæc, aut non facere, quam causam habebat Apostolus et multò priùs ipse Dominus, consilium dare, quædam quidem facere, a quibusdam verò abstinere?... Et non tantùm in operibus, sed etiam in fide liberum et suæ potestatis arbitrium hominibus servavit Dominus dicens : Secundùm fidem tuam fiat tibi : propriam fidem hominis ostendens, quoniam propriam suam habet sententiam. — *Clément d'Alexandrie*, Strom., lib. II, c. 4-6; IV, c. 23; V, c. 13; VI, c. 12 ; Quis dives salv., c. 21. — *Origène*, De princip., præf., c. 5; lib. II, c. 9,

valoir contre eux, entre autres preuves, le sentiment intime que nous avons de notre liberté morale et les invitations à la vertu et à la piété que Dieu adresse à l'homme, invitations qui supposent nécessairement qu'il est libre et qu'il est en son pouvoir de s'élever au-dessus des imperfections de sa nature. Mais qu'à côté de ce principe ils en aient admis un second non moins important ; qu'ils aient cru que nos efforts pour pratiquer la vertu ont besoin d'être fortifiés, soutenus par la grâce de Dieu, c'est un fait non moins incontestable qui s'appuie sur de nombreux témoignages [1]. Il ressort cependant tout aussi évidemment de leurs écrits que dans leur opinion cette assistance se borne à ce que Dieu nous donne les forces nécessaires pour suivre la bonne route, que nous avons d'ailleurs librement choisie [2]. Dans certains passages,

§ 6 ; III, c. 1-2 ; Comm. in Matt., tom. X, c. 11. — *Tertullien*, Adv. Marc., lib. II, c. 5-6 : Tota libertas arbitrii in utramque partem concessa est homini, ut sui dominus constanter occurreret, et bono sponte servando et malo sponte vitando, quoniam et aliàs positum hominem sub judicio Dei oportebat justum illud efficere de arbitrii sui meritis, liberi scilicet ; — De animâ, c. 21-22. — *Minucius Félix*, Octav., c. 36. — *Némésius*, De natur. homin., c. 39. — *Chrysostôme*, In Gen. homil. XIX, c. 1 ; XX, c. 3 ; XXII, c. 1 ; De nomin. mut. homil. III, c. 6. — *Jérôme*, Adv. Jovin. lib. II, in Opp., T. IV, pars II, p. 195. — *Titus de Bostra*, Adv. Manich., ubi supra. — *Jean Damascène*, Op. cit., lib. II, c. 12 ; III, c. 18. — *Arnobe*, Adv. Gentes, lib. II., c. 55 et suiv. — *Lactance*, Instit. div., lib. VII, c. 5.

[1] *Tertullien*, Ad uxor., lib. I, c. 8 : Quædam sunt divinæ liberalitatis, quædam nostræ operationis. Quæ a Domino indulgentur, suâ gratiâ gubernantur : quæ ab homine captantur, studio perpetrantur ; — De patient., c. 1 ; Adv. Hermog., c. 5. — *Origène*, De princip., lib. I, c. 3, § 7, 8. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. I, c. 3. — *Chrysostôme*, In Epist. ad Rom., hom., XII, c. 9 : Πάντα μὲν ἐπὶ τῷ θεῷ· ἀλλ' οὐχ οὕτως, ὥστε τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν βλάπτεσθαι Εἰ τοίνυν ἐπὶ τῷ θεῷ, φησὶ, τὶ ἡμᾶς αἰτιᾶται ; Διὰ τοῦτο εἶπον, οὐχ οὕτως, ὥστε τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν μὴ βλάπτεσθαι· ἐφ' ἡμῖν ἐστι τοίνυν καὶ ἐπ' αὐτῷ· δεῖ γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἑλέσθαι τὰ ἀγαθὰ, καὶ ὅτε ἑλώμεθα ἡμεῖς, τότε καὶ αὐτὸς τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰσάγει. — *Augustin*, Expositio quarumdam propositionum ex Epist. ad Rom., c. 60 et 61 : Nostrum est credere et velle ; illius autem dare credentibus et volentibus facultatem benè operandi per Spiritum Sanctum. — *Basile*, Epist. CLXXIV.

[2] *Hermas*, Pastor, similitud. IX, c. 13-14. — *Origène*, Contra Celsum, lib. VI,

ils font dépendre le salut de la grâce de Dieu, mais il est clair qu'ils regardent le libre arbitre et la grâce comme les deux agents nécessaires de la conversion au christianisme ou de la foi, et par conséquent de la félicité céleste ; d'où il résulte que, pour eux la prédestination divine est fondée sur la prescience, ou, en d'autres termes, que Dieu n'a prédestiné tel individu au salut ou à la damnation, que parce qu'il a prévu qu'il mériterait par ses actions récompense ou châtiment. La prédestination, dans ce système, n'est donc pas la cause nécessaire des actions de l'homme ; mais ce sont les actions de l'homme, connues par la prescience divine, qui sont la cause de sa prédestination [1].

Tel fut, avant la controverse pélagienne, l'enseignement constant de l'Église [2]. On ne trouve pas un seul Père, ni parmi les Grecs, ni parmi les Latins, qui enseigne que l'homme est entièrement passif dans l'œuvre de son salut.

c. 2; VII, c. 23-24. — *Hilaire*, De Trinit., lib. V, c. 21; In ps. CXLII, c. 7. — *Chrysostôme*, In II Epist. ad Thess., hom. IV, c. 2.

[1] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 141 : Εἰ δὲ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ προμηνύει πάντως τινὰς κολασθήσεσθαι μέλλοντας, διότι προεγίνωσκεν αὐτοὺς ἀμεταβλήτως γενησομένους πονηρούς, προεῖπε ταῦτα, ἀλλ' οὐχ ὅτι αὐτοὺς ὁ Θεὸς τοιούτους ἐποίησε. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 29, § 2 : Si et nunc quotquot scit non credituros Deus, cùm sit omnium præcognitor, tradidit eos infidelitati eorum, et avertit faciem ab hujus modi, relinquens eos in tenebris, quas ipsi sibi eligerunt.

[2] Aux passages déjà cités, ajoutez : *Hermas*, Pastor, simil. VIII, c. 6. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 39, § 4. — *Clément d'Alexandrie*, Pædag.. lib. I, c. 6. — *Tertullien*, Adv. Marc., lib. II, c. 23. — *Hilaire*, Tract. in ps. LXIV, c. 5; LXVII, c. 10.—*Jérôme*, Epist. ad Hedibiam, qu. 10; In Malach., cap. I, § 2.— *Origène*, De princip., lib. III, c. 1, § 3. — *Basile*, Hom. in ps. XXXII, c. 4, 8, 10; Quòd Deus non est auctor malorum, c. 5. — *Grégoire de Nysse*, Antirrh. adversùs Apollin., c. 29. — *Chrysostôme*, In Epist. ad Rom., homil. XV, c. 1-2; XVI, c. 4 et suiv.; In Matt., hom. XXII, c. 6; In Gen., homil. LIV, c. 1. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XXXVII, c, 13. — *Théodoret*, In Epist. ad Rom., c. VIII, § 30. — *Ambroise*, De Jacob, c. 1 : Non enim servilimur necessitate, sed voluntate arbitrâ, sive ad virtutem propendemus, sive ad culpam inclinamur. Et ideo nos aut liber affectus ad errorem trahit, aut voluntas revocat rationem secuta.

Tous, au contraire, nous le répétons, cherchent la source de la vertu dans la libre volonté de l'homme. C'est en s'appuyant sur le principe de la liberté humaine, qu'ils expliquent comment il peut se faire que l'Être tout-puissant veuille que tous les hommes soient sauvés, et que néanmoins ils ne le soient pas tous. A cet effet, ils reconnaissent en Dieu deux volontés, la volonté antécédente et la volonté conséquente. Par la première, il veut le salut de toutes ses créatures à certaines conditions ; par la seconde, il ne l'accorde qu'à ceux qui s'en rendent dignes par l'accomplissement de ces conditions [1].

Ainsi liberté morale complète chez l'homme et assistance sans contrainte aucune de la part de Dieu, telle était la doctrine orthodoxe lorsque la controverse pélagienne s'engagea dans le v[e] siècle. Pélage et ses disciples ne croyaient pas, nous l'avons vu ailleurs, que l'homme eût perdu ses priviléges moraux par la chute. Ils lui attribuaient donc le pouvoir de choisir entre le bien et le mal et de pratiquer la vertu, s'il le voulait, sans nier d'ailleurs l'utilité, sinon la nécessité, de l'assistance divine, *adjutorium gratiæ divinæ*, qu'ils faisaient consister dans la faculté accordée à l'homme par son Créateur de se déterminer librement pour le bien ou le mal, dans la révélation que Dieu lui a faite de sa volonté et dans divers encouragements qu'il nous accorde pour nous porter à persister dans le bien [2]. Pour concilier la liberté humaine avec

[1] *Chrysostôme*, In Epist. ad Ephes., homil. I, c. 2 : Εὔδοκία, τὸ θέλημα ἐστὶ τὸ προηγούμενον· ἔστι γὰρ καὶ ἄλλο θέλημα· οἷον, θέλημα πρῶτον, τὸ μὴ ἀπολέσθαι ἡμαρτηκότας· θέλημα δεύτερον, τὸ γενομένους κακοὺς ἀπολέσθαι· οὐ γὰρ δὴ ἀνάγκη αὐτοὺς κολάζει, ἀλλὰ θέλημα.

[2] *Pélage*, cité par *Augustin*, De gratiâ Christi, c. 8 : Hìc nos imperitissimi homi num putant injuriam divinæ gratiæ facere, quia dicimus eam sine voluntate nostrâ nequaquam in nobis perficere sanctitatem : quasi Deus gratiæ suæ aliquid imperaverit, et non illis, quibus imperavit, etiam gratiæ suæ auxilium subministret ut,

cette intervention divine, ils distinguaient entre la volonté, l'action et le pouvoir, *possibilitas*, ou la force communiquée à l'homme pour qu'il puisse accomplir le bien. Ce pouvoir est un don gratuit de Dieu, mais l'action et la volonté dépendent absolument de l'homme ; car la grâce n'agit qu'indirectement sur la volonté par l'entendement qu'elle éclaire et fortifie. La grâce est donc tout externe et Dieu l'accorde à ceux qui s'en montrent dignes.

Cette doctrine fut combattue par Augustin avec modération d'abord, puis avec une violence toujours croissante depuis 415, c'est-à-dire depuis que le synode de Diospolis eut refusé de s'associer à ses rancunes.

Dans sa jeunesse, Augustin avait professé l'élection conditionnelle dépendant de la prescience divine [1], et enseigné que le commencement de la foi vient de l'homme [2] et n'est pas par conséquent un don de Dieu. Mais ses idées s'étaient modifiées complétement, même avant sa dispute avec Pélage, c'est-à-dire dès 397 [3]. Posant en principe la corruption totale

quod per liberum homines facere jubentur arbitrium, faciliùs possent implere per gratiam, quam nos non, ut tu putas, in lege tantummodo, sed et in Dei esse adjutorio confitemur. Adjuvat enim nos Deus per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit, dum nobis, ne præsentibus occupemur, futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi et ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminat; — c. 33 : In omnibus est liberum arbitrium æqualiter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratiâ.

[1] *Augustin*, Expositio quarumdam quæstionum ex Epist. ad Rom., c. 60.

[2] *Augustin*, De prædestin. sanctorum, c. 3 : Quo præcipuè testimonio (I Cor. IV, 7) etiam ipse convictus sum, cùm similiter errarem, putans fidem, quâ in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis, et per illam nos impetrare Dei dona, quibus temperanter et justè et piè vivamus in hoc sæculo.

[3] *Augustin*, De dono persever., c. 20 : Multis locis futuram nescientes Pelagianam hæresim cedebamus, prædicando gratiam, quâ nos Deus liberat a moribus nostris, non præcedentibus bonis meritis nostris, faciens hoc secundùm gratuitam misericordiam suam. Quid meorum opusculorum frequentiùs et delectabiliùs innotescere potuit, quàm libri Confessionum mearum, cùm et ipsos ediderim, antequam Pelagiana hæresis extitisset? In eis certè dixi Deo et sæpe dixi : Da quod jubes, et jube

de la nature humaine, il en tira la conséquence que l'homme n'a ni la volonté ni le pouvoir de faire le bien, mais que c'est la grâce qui lui donne jusqu'à la volonté de s'amender, agissant sur lui non-seulement par les moyens extérieurs de la loi et de l'enseignement, mais par une opération intérieure et cachée [1]. A plus forte raison, c'est elle seule qui produit les bonnes œuvres par lesquelles se manifeste la charité ; elle agit même contre la volonté de l'homme ; elle est irrésistible [2]. Dans ce cas, lui objectèrent les Pélagiens, pourquoi Dieu, qui est tout bon, n'accorde-t-il pas ce don à tous les hommes ? La question était embarrassante. Ce fut pour y répondre qu'Augustin eut recours au dogme de la prédestination absolue, qu'il fonda principalement sur Rom. IX, 8-24. Dieu, enseigna-t-il dès lors, a, de toute éternité, prédestiné les uns au salut, les autres à la damnation éternelle, et son décret est basé, non pas sur sa prescience ni sur les mérites des élus, mais uniquement sur son bon plaisir [3]. Conformément à ce décret caché, éternel et absolu, décret de miséricorde dont nul n'a le droit de se plaindre, puisque tout le genre humain appartient à la masse de corruption et mérite

quod vis. Quæ mea verba Pelagius Romæ, cùm fuissent eo præsente commemorata, ferre non potuit.

[1] *Augustin,* De corrept. et gratiâ, c. 12 : Nec voluit Deus sanctos suos in viribus suis, sed in ipso gloriari. Tantùm quippe Spiritu Sancto accenditur voluntas eorum, ut ideo possint, quia sic volunt; ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint; — De gratiâ Dei, c. 24 : Non lege et doctrinâ forinsecus, sed internâ atque occultâ, mirabili ac ineffabili potestate, operari Deum in cordibus hominum non solùm veras revelationes, sed etiam bonas voluntates.

[2] *Augustin,* De correptione et gratiâ, c. 14 : Non est dubitandum voluntati Dei humanas voluntates non posse resistere. — Cf. De peccat. meritis, lib. II, c. 5 : Adjutor noster Deus dicitur, nec adjuvari potest, nisi qui etiam aliquid sponte conatur.

[3] *Augustin,* De prædestinatione sanctorum, c. 18 : Elegit nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, prædestinans nos in adoptionem filiorum : non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit prædestinavitque ut essemus. Fecit autem hoc secundùm placitum voluntatis suæ, ut nemo de suâ, sed de illius erga se voluntate glorietur.

la damnation éternelle, Dieu a résolu de sauver quelques hommes, dont le nombre est invariablement fixé [1], en laissant tous les autres dans la masse de perdition, en sorte que, selon Augustin, on ne peut pas dire que ces derniers soient damnés en vertu d'un décret divin ; ils subissent seulement les suites fatales du péché d'Adam [2]. Quant aux élus, qui, nous le répétons, ne doivent leur élection ni à leurs mérites, ni à leur foi, mais à la seule miséricorde de Dieu [3], ils seront bien jugés selon leurs œuvres, mais le don de la grâce étant inamissible, et Dieu faisant tourner leurs péchés mêmes à leur plus grand bien, ils peuvent, en définitive, avoir la certitude d'être sauvés [4].

Cette effrayante théorie, qui ne pénétra jamais dans l'Église grecque [5], rencontra dans l'Église latine de nombreux contradicteurs, qui y opposèrent le célèbre passage I Timoth. II, 4 : Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. Il est curieux de voir Augustin tâcher d'échapper à l'objection par toutes sortes de subterfuges. Il affirme que, dans ce passage, par *tous les hommes* l'apôtre entend soit *tous les élus* [6], soit *des gens de tout*

[1] *Augustin*, De corrept. et gratiâ, c. 13 : Certus numerus electorum, neque augendus, neque minuendus.

[2] *Ibid.*, c. 13; De diversis quæstion. ad Simplicianum, lib. I, qu. 2; De peccato originali, c. 31; De dono persev., c. 6 : (Hoc donum) cùm datum fuerit, amitti contumaciter non potest.

[3] *Augustin*, De gratiâ et lib. arb., c. 7 et suiv.; De dono persever., c. 11 : Investigabilis est misericordia, quâ cùm vult miseretur, nullis præcedentibus meritis : et investigabilis veritas, quâ quem vult obdurat, ejus quidem præcedentibus meritis, sed cum eo, cujus miseretur, communibus. Sicut duorum geminorum, quorum unus assumitur, alius relinquitur, dispar est exitus, merita communia.

[4] *Augustin*, De correptione et gratiâ, c. 9, 11, 12.

[5] *Jean Damascène*, De fide orthod., lib. II, c. 30 : Χρὴ γινώσκειν, ὡς πάντα μὲν προγινώσκει ὁ θεὸς, οὐ πάντα δὲ προορίζει· προγινώσκει γὰρ τὰ ἐφ᾽ ἡμῖν, οὐ προορίζει δὲ αὐτά.

[6] *Augustin*, De corrept. et gratiâ, c. 14 : Quod scriptum est quòd vult omnes homines salvos fieri... ita dictum est, ut intelligantur omnes prædestinati.

sexe et de toute race [1], ou bien il prétend que, dans ce cas, le mot *tous* est synonyme de *plusieurs* [2]. Ces artifices et d'autres arguments de cette force [3] ne prouvent certainement pas en faveur de la bonne foi de l'évêque d'Hippone, mais que dire de cette réponse impie qu'il fit à Julien d'Éclane : Les réprouvés ont été faits des vases de colère pour l'utilité des élus [4] !

Certes ce n'était point en recourant à de semblables sophismes, pas plus qu'en renvoyant ses adversaires à l'impénétrabilité des décrets divins ou en insistant sur l'impossibilité apriorique de concevoir une injustice en Dieu [5], qu'Augustin pouvait faire accepter, sans d'énergiques protestations, une doctrine qui sapait les fondements de la morale, heurtait violemment les croyances reçues et révoltait le sentiment religieux. D'un autre côté, la théorie pélagienne accordait peut-être trop, dans les idées du temps, à l'initiative de l'homme et ne laissait pas une part suffisante à celle de Dieu. Il se forma donc un parti intermédiaire, très-nombreux et très-puissant, celui des Sémipélagiens, qui enseignaient que l'homme, depuis la chute, a conservé les lumières suffisantes pour discerner le

[1] *Augustin*, Enchiridion, c. 103.

[2] *Augustin*, Contra Julian , lib. IV , c. 8; De civitate Dei, lib. XIII, c. 23, § 3 : Non quia omnes qui in Adam moriuntur, membra erunt Christi; ex illis enim multò plures secundâ in æternum morte plectentur. Sed ideo dictum est, omnes atque omnes quia sicùt nemo corpore nimali nisi in Adam moritur, ita nemo corpore spiritali nisi in Christo vivificatur; — De peccat. meritis et remiss., c. 15.

[3] *Augustin*, De prædestin. sanctorum, c. 8 : Sicut integrè loquimur, cùm de aliquo litterarum magistro, qui in civitate solus est, dicimus, Omnes iste hìc litteras docet; non quia omnes discunt, sed quia nemo nisi ab illo discit, quicumque ibi litras discit : ita rectè dicimus, Omnes Deus docet venire ad Christum, non quia omnes veniunt, sed quia nemo aliter venit.

[4] *Augustin*, Contra Julian., lib. V, c. 4 : Vasa iræ facti sunt, ad utilitatem nascuntur istorum [sanctorum].

[5] *Augustin*, De prædest. sanct., c. 8 : Cur istum potiùs quàm illum liberet, inscrutabilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus. Meliùs enim et hìc audimus : O homo, tu quis es qui respondeas Deo ! quàm dicere audeamus, quasi noverimus, quod occultum esse voluit, qui tamen aliquid injustum velle non potuit.

bien, et assez de force pour le vouloir et le pratiquer; mais qu'en cela, comme en toutes choses, il a besoin du secours de la grâce, parce que ses forces naturelles ne suffiraient pas pour le mener au but. Il est en son pouvoir de recevoir les vérités du salut qu'on lui enseigne, c'est-à-dire d'y croire et de régler sa conduite sur sa foi, par conséquent d'entrer dans la voie de la régénération; mais la grâce de Dieu lui est indispensable pour la suivre et pour s'élever à un degré supérieur sur l'échelle de la perfection. Ils ne s'éloignaient pas moins de la doctrine augustinienne sur le dogme de la prédestination. Dans leur système, le décret de Dieu touchant le salut des hommes, les comprend tous sans exception; le Christ est mort pour tous; sa grâce est offerte à tous, et il dépend de notre libre volonté d'obéir ou non à ce décret fondé sur la prescience divine, de persister dans le bien par le sage emploi de nos facultés [1].

Telle est la doctrine qui a continué à prévaloir dans l'Église latine. Nous en avons une preuve dans la condamnation des Prédestinatiens, qui n'étaient au fond que les rigides sectateurs de l'augustinisme, puisqu'ils ne s'éloignaient de cette théorie que sur un seul point, la prédestination au mal qu'Augustin n'avait pas professée ouvertement, quoiqu'elle se déduisît logiquement de ses prémisses, — et une preuve plus forte encore dans l'enseignement des Scolastiques. Sollicités, d'un côté, par le désir de maintenir la liberté de l'intelligence humaine et de sauvegarder en même temps l'intérêt matériel que l'Église avait à ne pas renoncer à la doctrine des bonnes œuvres; de l'autre, par le besoin de défendre la nécessité de la grâce, ils sortirent assez habilement d'embarras en attribuant

[1] *Cassien*, Collat. XIII. — *Gennadius*, De scriptor. eccles., c. 85. — *Prosper d'Aquitaine*, Pro Augustino apologetica opuscula, dans les Augustini Opera, T. X, P. II, Append. pars III.

à l'homme un mérite devant Dieu fondé sur l'usage qu'il fait de son libre arbitre plus ou moins assisté par la grâce [1], et en adoptant une distinction, déjà admise par Augustin [2], entre la grâce prévenante, qui éveille la bonne volonté, et la grâce coopérante, qui la seconde dans ses efforts et l'aide à parvenir au salut. Si l'on remarque entre les diverses écoles quelque différence, c'est seulement sur le plus ou le moins de liberté qu'elles accordent à la volonté, selon qu'elles penchent davantage vers l'augustinisme ou vers le pélagianisme [3]. De tous les Scolastiques, celui qui se rapproche le plus d'Augustin est Thomas d'Aquin. Comme l'illustre prélat, dont il accepta les formules, l'Ange de l'école affirme qu'à cause du péché originel, l'homme est incapable par lui-même de faire aucun bien; que tout ce qu'il y a de bon en lui lui vient de la grâce. Cette grâce, *gratia prima seu prævеniens, operans, gratis data*, éveille la bonne volonté dans les élus; elle leur est accordée gratuitement d'après un décret impénétrable de Dieu Mais cette grâce prévenante n'est point encore la grâce habituelle, *habitualis*, ou la grâce coopérante, *gratia comitans seu cooperans, gratum faciens*, à l'octroi de laquelle elle prépare seulement. C'est cette dernière qui restaure la volonté et la met en état de vouloir et de faire de bonnes œuvres, *opera meritoria*, lesquelles, au point de vue du mérite, doivent se ranger dans

[1] *Lombard*, Sentent., lib. II, dist. 27 : Bona merita quum ex solâ gratiâ dicantur, non excluditur liberum arbitrium, quia nullum meritum est in homine, quod non sit per liberum arbitrium. Sed in bonis merendis causæ principalitas gratiæ attribuitur, quâ liberum arbitrium et sanatur et juvatur. — *Abélard*, Epitome, c. 34 : Meritum nihil aliud est quàm id, quod bonâ voluntate meremur.

[2] *Augustin*, De gratiâ et libero arbitrio, c. 17 : Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus, sine nobis operatur : cùm autem volumus, et si volumus, ut faciamus, nobiscum cooperatur. — *Lombard*, Sentent., lib. II, dist. 26 : Operans gratia præparat hominis voluntatem, ut velit bonum, cooperans adjuvat, ne frustra velit.

[3] *Rettberg*, Doctorum scholasticorum placita de gratiâ et merito, Gott., 1836, in-4°.

deux catégories : celles qui, dépendant uniquement du libre arbitre préparé par la grâce prévenante, n'ont qu'un mérite *de congruo* et ne peuvent conduire au salut, et celles qui, faites sous l'influence de la grâce et avec sa coopération, ont un mérite *de condigno* et établissent des droits à la vie éternelle pour celui qui les pratique.

C'est ainsi que Thomas essaya de concilier le particularisme augustinien avec la doctrine du mérite des bonnes œuvres, si chère à l'Église de son temps [1]. Scot, qui partageait plutôt les opinions des Sémipélagiens, combattit ce système. Il soutint que l'essence du péché ne consistant que dans le défaut de la justice originelle, *defectus justitiæ originalis*, la liberté de la volonté n'a point été altérée par la chute, et qu'il est au pouvoir de l'homme de faire le bien et de fuir le mal sans l'assistance de Dieu. Le premier commandement étant : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu par-dessus toutes choses, la libre volonté de l'homme doit allumer d'abord l'amour dans son cœur et le préparer ainsi *de congruo* à recevoir la grâce,

[1] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 23; Prima secundæ, qu. 109, art. 6 : Duplex est præparatio voluntatis humanæ ad bonum. Una quidem quâ præparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum, et talis præparatio non potest fieri sine habituali gratiæ dono, quod fit principium operis meritorii. Alio modo potest intelligi præparatio ad consequendum ipsum gratiæ habitualis donum. Ad hoc autem non oportet præsupponere aliquod aliud donum habituale in animo, quia sic procederetur in infinitum, sed oportet præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei, interiùs animam moventis. — Cf. *Alexandre de Halès*, Summa, P. II, qu. 96, memb. 1; III, qu. 73, memb. 2 : Gratia gratis data propriè dicitur donum infusum rationali naturæ quantùm in se est disponens ad salutem. Gratia verò gratum faciens gratum facit et Deo dignum. Differunt ergo sicut forma disponens et perficiens.— *Bonaventure*, Breviloq., P. V, c. 3 : Quia gratiæ est liberum arbitrium non cogere, sed prævenire, et utriusque est in actum prodire, in nostrâ justificatione concurrit actus liberi arbitrii et gratiæ, ita quòd gratiæ gratis datæ excitare liberum arbitrium, liberi arbitrii autem est, hujus modi excitationi consentire vel dissentire, et consentientis est ad gratiam gratum facientem se præparare, et sic disposito gratia gratum faciens habet infundi, cui liberum arbitrium potest cooperari, si velit, et tunc meretur, vel contrariari per peccatum, et tunc demeretur.

que Dieu lui accordera sans aucun doute, s'il se montre prêt à l'accueillir; car il dépend toujours de lui, la grâce n'étant pas irrésistible, de lui résister et de courir ainsi à sa perte ou de lui obéir et de devenir juste. Cette grâce ne rend donc pas à l'homme une force perdue; mais elle excite, elle fortifie une force existante. Le libre arbitre subsistait, mais indompté; la grâce le soumet et le règle [1]. Ainsi, selon Scot, l'homme peut par ses œuvres se rendre digne de la grâce prévenante, tandis que, selon Thomas, la liberté de la grâce est absolue et l'homme ne peut acquérir que des mérites *de condigno*, ce qu'accordait Scot en ce sens que tout mérite dépend de l'acceptation de Dieu. Il est évident que le système scotiste excluait la prédestination absolue et ne pouvait admettre qu'une prédestination fondée sur la prescience divine [2]. Celui de Thomas ne se conciliait guère non plus avec le décret absolu; car si, d'une part, l'illustre docteur fondait la réprobation sur la justice divine [3], de l'autre, il la faisait dépendre, comme les Scotistes et les plus célèbres Scolastiques, de la prescience [4], afin de sauve-

[1] *Duns Scot*, In IV lib. Sentent., lib. I, dist. 17, qu. 1; II, dist. 28, qu. 1 : Videtur esse mutatio in Deo, si non ponatur [causa justificationis] in ipso justificato. Potest illa opinio confirmari per hoc, quod præceptum : diligis Deum, est primum, a quo tota lex pendet. Ad actum igitur hujus præcepti aliquando eliciendum tenetur voluntas. Quandocumque autem voluntas actum hujus præcepti exsequitur, licet informis, et disponet se de congruo ad gratiam gratificantem, sibi oblatam, vel resistet et peccabit mortaliter, vel consentiet et justificabitur.

[2] *Duns Scot*, Op. cit., lib. I, dist. 45, qu. 1 : Deus, quantùm est ex parte sui, vult omnes salvos fieri; — dist. 41, qu. 1 : Damnatio non videtur bona, nisi quia justa. Videtur enim esse crudelitatis punire aliquem non præexistente in eo culpâ. Ergo cùm reprobatio sit velle damnare, reprobatio habebit ex parte objecti rationem aliquam, scilicet peccatum finale prævisum.

[3] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. I, qu. 19, art. 6 : Judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult omnem homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundùm exigentiam suæ justitiæ.

[4] *Anselme*, De concil. præscientiæ et prædestinationis, necnon gratiæ cum libero arbitrio, qu. 2, c. 2 : Sicut præscientia non in Deo dicitur propriè, ita non prædesti-

garder le libre arbitre. Or n'était-ce pas là le sentiment des Sémipélagiens? On peut donc dire qu'au fond, le sémipélagianisme régna presque exclusivement dans les écoles du moyen âge. Si l'on en demande la preuve, nous en citerons une irréfutable. C'est qu'en 1521, lors de la condamnation des écrits de Luther, la Sorbonne cita encore, sans hésiter, à l'appui de son jugement, une profession de foi de Pélage, dont, par conséquent, la doctrine ne la scandalisait pas. Il est vrai qu'elle croyait cet opuscule sorti de la plume d'Augustin, mais cette erreur ne changeait rien au contenu du livre [1]. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, abandonnant le grand docteur qui lui servait habituellement de guide, le concile de Trente sanctionna le système de ses adversaires, en laissant toutefois dans ses décrets un vague qui trahit son embarras et qui devait nécessairement soulever tôt ou tard une tempête [2].

natio, quia illi nec ante nec post aliquid est, sed omnia illi sunt simul præsentia. Et sicut præscientia, quæ non fallitur, non præscit nisi verum sicut erit, aut necessarium, aut spontaneum : ita prædestinatio, quæ non mutatur, non prædestinat, nisi sicut est in præscientiâ. Patet igitur, quia nec prædestinatio excludit liberum arbitrium, nec liberum arbitrium adversatur prædestinationi. — *Lombard,* Sentent., lib. I, dist. 40 : Prædestinatio est gratiæ præparatio, quæ sine præscientiâ esse non potest... ita reprobatio est præscientia malitiæ in quibusdam non finiendæ et præparatio pœnæ non terminandæ. — *Thomas d'Aquin*, Loc. cit., qu. 23, art. 3 : Prædestinatio est pars providentiæ. Ad providentiam pertinet permittere aliquem defectum. Unde cùm per providentiam homines ad vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad providentiam, ut permittat aliquos ab isto fine deficere, et hoc dicitur reprobare. — *Bonaventure*, In Sentent., lib. I, dist. 40, art. 2, qu. 1 : Prædestinatio non infert necessitatem libero arbitrio, quoniam non est causa salutis nisi includendo merita, et ita salvando liberum arbitrium. Prædestinatio duo importat, et rationem præscientiæ et rationem causæ. In quantum rationem causæ, non necessariò ponit effectum, quia non est causa per necessitatem, sed per voluntatem, et iterum non est tota causa, sed cum aliâ causâ contingente, scilicet cum libero arbitrio. Præscientia quidem totum includit in cognitione liberum arbitrium et ejus cooperationem et vertibilitatem.

[1] *Launoi,* De auctore vero professionis fidei quæ Pelagio, Hieronymo, Augustino tribui vulgò solet, dissert., 2e édit., Paris., 1663, in-8°. Cette profession de foi se trouve dans les Livres Carolins, De imaginum cultu, lib. III. c. 1.

[2] Concil. Trident., sess. VI, c. 2 et suiv.

Cette tempête éclata dès le xvi[e] siècle. Michel Baius († 1589), professeur à Louvain, rejeta les propositions adoptées à Trente sur la grâce, le libre arbitre et les bonnes œuvres [1], et en revint simplement à la doctrine d'Augustin. Il fut condamné en 1567 par Pie V, puis en 1579 par Grégoire XIII, et forcé de se rétracter. Ce fut un triomphe pour l'opinion sémipélagienne, mais la querelle ne s'apaisa point. Un jésuite, Louis Molina († 1600), qui professait la théologie à l'université d'Évora, essaya de concilier la prédestination et le libre arbitre, dans l'espoir de terminer la controverse au moyen de quelques concessions réciproques. A cet effet, il publia un livre [2] où, revenant à l'ancienne distinction entre la prescience, qu'il appelait science moyenne, et la prédestination, il enseigna que la grâce ne dépend pas d'un décret divin, mais du libre consentement de l'homme prévu par la science moyenne, et que la volonté libre peut commencer la régénération du pécheur, moyennant une coopération générale de la grâce. Il fut attaqué avec violence par les Dominicains qui, pour les besoins de leur cause, inventèrent la prémotion ou prédestination physique, consistant en une force physique qui pousserait irrésistiblement au bien la volonté des élus [3]. Les deux ordres religieux luttèrent vigoureusement et longtemps sans obtenir, de part ni d'autre, d'avantage notable. La congrégation *De auxiliis*, instituée en 1597, par le pape Clément VIII dans l'espoir qu'elle inventerait un subterfuge propre à satisfaire les Jésuites sans mécontenter les Dominicains, y travailla inutilement jusqu'en 1611, que le pape Paul V prit enfin la résolution

[1] *Baius*, Opera, Colon., 1696, in-4°.

[2] *Molina*, Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis. Antv., 1595, in-4°. — *Du Chesne*, Hist. du Bajanisme, Douay, 1731, in-4°.

[3] Voy. *Walch*, Religionsstreitigkeiten ausser der lutherischen Kirche, Ienæ, 1733, 5 vol. in-8°, T. I, p. 274.

d'imposer silence aux parties [1]. Mais peu d'années après, le feu, qui couvait sous la cendre, éclata avec plus de violence que jamais.

Nous avons déjà parlé ailleurs (*Voy.* 1re Partie, § 109) de la longue controverse soulevée par Jansénius, qui prit contre Molina la défense des principes augustiniens sur le décret absolu et la grâce irrésistible [2]. Il serait d'autant plus inutile de revenir sur cette querelle que le jansénisme n'a formulé aucune doctrine nouvelle, quoique la dispute se soit prolongée jusqu'à nos jours, ses sectateurs s'étant mis sur ce point, comme nous l'avons vu, en opposition permanente avec l'Église romaine.

Ce fut aussi en s'appuyant sur l'autorité d'Augustin que Luther commença la Réforme. Dans la fameuse dispute de Leipzig, en 1519, Carlstadt avança, avec son approbation, que l'homme ne peut ni faire ni vouloir le bien par ses forces naturelles ; que sa volonté est absolument passive dans l'œuvre de sa conversion, et que les bonnes œuvres sont tout à fait inutiles pour le salut [3]. Mélanchthon lui-même, dans la première édition de ses *Loci communes*, se montra augustinien très-rigide [4]. Non-seulement il refusait, à cette époque, toute liberté à la volonté humaine ; mais il poussait la prédestination divine jusqu'au fatalisme. En 1525, lors de sa dispute avec Érasme, Luther soutint encore que la volonté humaine

[1] *Le Blanc*, Hist. congregationis de Auxiliis gratiæ, Antv., 1709, in-fol.

[2] *Jansénius*, De gratiâ Salvatoris, lib. VIII, c. 6.

[3] Acta colloquii Lips., dans *Löscher*, Vollständ. Reform. Acta, Leipz., 1720 et suiv., 3 vol. in-4°, T. III, p. 203. — *Jäger*, Andreas Bodenstein von Carlstadt, Stuttg., 1836, in-8°.

[4] *Mélanchthon*, Loci theolog., édit. de 1521, p. 8 : Omnia necessariò evenire Scripturæ docent; — p. 13 : Si ad prædestinationem referas humanam voluntatem, nec in externis, nec in internis operibus ulla est libertas, sed eveniunt omnia juxta destinationem divinam.

est plutôt esclave et morte que libre, et que Dieu a prédestiné, sans aucun égard à leurs mérites, les uns au salut, les autres à la damnation [1]. Il reconnaissait franchement que la prédestination contredit à la fois les lumières de la raison et celles de la révélation, mais il n'en tenait pas moins ce dogme terrible pour l'objet capital de la foi [2], et à ceux qui lui opposaient cette parole de l'Évangile, que Dieu ne veut point la mort du pécheur, il répondait sans hésiter que ce n'était là qu'une parole [3] et que la parole de Dieu n'est pas Dieu lui-même. Ce fut tout au plus si les auteurs de la Confession d'Augsbourg consentirent à reconnaître que l'homme possède une certaine liberté qui lui permet de pratiquer la justice civile et de choisir entre les choses qui sont du ressort de la raison [4]. Cepen-

[1] *Luther*, De servo arbitrio, dans ses Opera, édit. de Wittenb., 1545, 7 vol. in-fol., T. II, p. 429 : Hoc inprimis necessarium et salutare christiano nosse, quòd Deus nihil præscit contingenter, sed quòd omnia incommutabili et æternâ voluntate et prævidet, et proponit, et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium ; — p. 434 : Humiliari penitus non potest homo, donec sciat, prorsus extra suas vires omnino ex alterius arbitrio suam pendere salutem. Si quidem, quamdiu persuasus fuerit, se vel tantulum posse pro salute suâ, manet in fiduciâ suâ, nec de se penitus desperat, ideo non humiliatur coram Deo, sed opus aliquod sibi præsumit, vel sperat, vel optat saltem.

[2] *Ibid.*, p. 484 : Hic est summus fidei gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat, credere justum, quia suâ voluntate nos necessariò damnabiles facit, ut videatur, referente Erasmo, delectari cruciatibus miserorum, et odio potius quàm amore dignus ; — p. 486 : In lumine gratiæ est insolubile, quomodo Deus damnet eum, qui non potest ullis suis viribus aliud facere, quàm peccare, hic tamen tam lumen naturæ quàm lumen gratiæ dictant, culpam esse non miseri hominis, sed iniqui Dei. Nec enim aliud judicare possunt de Deo, qui hominem impium gratis coronat, et alium damnat, forte minus, saltem non magis impium. At lumen gloriæ aliud dictat, etc. — Cf. *J. Müller*, Lutheri de præsdestinatione et liberi arbitrii doctrinâ, Gott., 1832, in-4°.

[3] *Ibid.*, p. 451 : Illudit sese diatribe ignorantiâ suâ, dum nihil distinguit inter Deum prædicatum et absconditum, hoc est, inter verbum Dei et Deum ipsum. Multa facit Deus, quæ verbo suo non ostendit nobis. Multa quoque vult, quæ verbo suo non ostendit se velle. Sic non vult mortem peccatoris, verbo scilicet. Vult autem illam voluntate imperscrutabili.

[4] Conf. August., art. 18 : De libero arbitrio docent, quòd humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam, et deligendas res rationi subjec-

dant, dès 1536, Mélanchthon avait fortement modifié son opinion. Dans la seconde édition de ses *Loci communes*, il admit, sans rencontrer d'opposition de la part de Luther, que l'homme n'est pas absolument passif dans l'œuvre de sa régénération, mais que sa volonté y concourt avec la Parole de Dieu et le Saint-Esprit; bien plus, il osa y qualifier le déterminisme de délire de sophistes aussi nuisible aux mœurs qu'à la piété, et affirmer hautement que les promesses de l'Évangile s'adressent à tous les hommes [1].

En faisant ainsi à la volonté humaine une part, quelque petite qu'elle fût, dans la conversion du pécheur, le synergisme — c'est le nom qu'on donna dès lors à cette théorie — ruinait par la base le système augustinien de la prédestination absolue. Cependant Luther se tut, parce que son cœur généreux et sensible protestait contre cet effrayant système en faveur de l'universalité de la grâce divine, mais les plus fanatiques d'entre ses disciples se montrèrent moins tolérants. Une violente dispute s'éleva, dès 1558, d'un côté, entre J. Pfeffinger († 1573) [2] et Victorin Strigel († 1569) [3], parti-

tas. Sed non habet vim sine Spiritu Sancto efficiendæ justitiæ Dei seu justitiæ spiritualis.

[1] *Mélanchthon*, Loci theolog., edit. de 1536, art. De caussâ peccati : Non invehenda sunt in ecclesiam deliramenta περὶ τῆς ἀνάγκης. Nihil enim habent firmi, sed sunt meræ præstigiæ et sophisticæ coacervationes. Deinde non est obscurum, quantùm hæc opinio noceat pietati et moribus, si sic sentiant homines, ut Zenonis servulus dicebat, non debere se plecti, quia stoico fato coactus esset peccare; — art. De libero arbitrio : Spiritus sanctus efficax est per verbum. Sicut inquit Paulus : Spiritus adjuvat infirmitatem nostram. In hoc exemplo videmus conjungi has causas : Verbum, Spiritum sanctum et voluntatem, non sane otiosam, sed repugnantem infirmitati suæ; — art. De prædestin. : Duo sunt consideranda in promissione evangelii : quòd et gratis promittit justitiam, et quòd est universalis. — Cf. *Planck*, Geschichte des protest. Lehrbegriffs, T. IV, p. 554 et suiv.

[2] *Pfeffinger*, Propos. de libero arbitrio, Lips., 1556, in-8°; Antwort auf die öffentl. Bekenntniss und Confutation der jetz. Schwärmerei Nic. von Amsdorf, Witt., 1558, in-4°.

[3] *Strigel*, Declaratio : In doctrinâ de libero arbitrio duo præcipuè consideranda

sans de la théorie sémipélagienne de Mélanchthon, et, de l'autre, Amsdorf et Flacius, ardents défenseurs de l'augustinisme [1], qui en vinrent jusqu'à répéter, d'après Luther, que Dieu n'en agit pas avec l'homme autrement qu'avec les autres créatures, même avec une pierre ou un tronc d'arbre [2]. La Formule de Concorde prit un moyen terme; elle refusa toute coopération de l'homme à l'acte de sa conversion, parce que, depuis la chute, il ne reste pas en lui la plus petite étincelle des forces spirituelles dont il avait été doué; mais elle admit que Dieu veut sauver tous les pécheurs qui peuvent laisser agir la grâce ou bien y résister et se rendre ainsi coupables de leur propre condamnation. Quant à la prédestination, sans rejeter ouvertement la doctrine paulinienne, admise par Augustin et par Luther dans son sens le plus rigoureux, elle l'adoucit singulièrement : elle la réduisit à la prédestination au salut, en la rattachant à la prescience [3], comme les anciens docteurs de l'Église, et la présenta ainsi sous son aspect con-

sunt : quorum alterum est efficacia, alterum capacitas. Quod ad efficaciam attinet, quâ cogitamus, volumus et perficimus Deo grata, non est dubium, eam in lapsu primorum parentum prorsus amissam esse. Quod ad capacitatem attinet, certissimum est, hominem differre ab omnibus creaturis quæ nec mente nec voluntate præditæ sunt. Si in humano arbitrio consideraveris vim agendi, non est nisi servum et captivum Satanæ : si aptitudinem, non est saxum aut truncus, sed est in hoc divinitus conditum, ut sit capax cœlestium donorum. — Voy. *Otto*, De Strigelio liberioris mentis in Eccles. luther. vindice, Ienæ, 1843, in-8°.

[1] *Amsdorf*, OEffentlich. Bekenntniss der reinen Lehre des Evangel. und Confutation der jetzigen Schwärmerei, Iena, 1558, in-8°. — Voy. *Schlusselburg*, Catal. hæreticorum, Francof., 1697-99, 13 vol. in-8°, lib. V, p. 88 et suiv., où les pièces du procès ont été recueillies.

[2] *Schlusselburg*, Op. cit., lib., V. p. 548 : Deus eo modo, ut Scriptura loquitur, cum homine agit, quàm cum reliquis creaturis. Sicut enim lapides et trunci sunt in potestate Dei; ita et eodem modo voluntas et intellectus hominis, ut homo nihil prorsus velle et eligere possit, nisi quod vult et dicit Deus, sive ex gratiâ sive ex irâ. — *Luther*, Comment. in Genesin, c. 19 : In spiritualibus et divinis rebus, quæ ad animæ salutem spectant, homo est instar statuæ salis, in quam uxor patriarchæ Loth est conversa; imo est similis trunco et lapidi, statuæ vitâ carenti.

[3] Formula Concordiæ, p. 617 : Præscientia simul ad bonos et malos pertinet, sed

solant. Dès lors, la prédestination absolue disparut de la dogmatique luthérienne [1] pour faire place à une prédestination hypothétique et conditionnelle; mais elle se maintint dans l'Église calviniste où elle compte encore aujourd'hui d'assez nombreux partisans, de même que l'irrésistibilité et l'inamissibilité de la grâce, dogmes auxquels les Luthériens ne croient plus [2].

non causa est, quòd homines pereant, hoc enim sibi ipsis imputare debent. Prædestinatio sive æterna Dei electio tantùm ad bonos pertinet et est causa ipsorum salutis. Non in arcano Dei consilio est scrutanda, sed in verbo Dei, in quo revelatur, quærenda est. In eo enim perspicuè docetur, quòd Deus omnes sub incredulitatem concluserit, ut omnium misereatur, et quòd nolit quemquam perire, sed ut omnes convertantur et in Christum credant. Quòd verò scriptum est, multos quidem vocatos, paucos verò electos esse, non ita accipiendum est, quasi Deus nolit, ut omnes salventur, sed damnationis impiorum causa est, quòd verbum Dei aut prorsus non audiant, sed contumaciter contemnant, cor indurent, et hoc modo Spiritui Sancto viam ordinariam præcludant, ut opus suum in eis efficere nequeat; — p. 642 : Repudiantur, qui docent hominem ex naturali nativitate adhuc aliquid boni, quantulumcumque etiam et quàm tenue id sit, reliquum habere : capacitatem videlicet, aptitudinem, habilitatem, potentiam et vires aliquas in rebus spiritualibus aliquid inchoandi, operandi aut cooperandi; — p. 656 : Homo ad bonum prorsus mortuus est, ita ut in hominis naturâ post lapsum ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit, quibus ille ex se ad gratiam Dei præparare se possit; — p. 677 : Damnamus Synergistarum dogma, qui fingunt hominem in rebus spiritualibus non prorsus ad bonum esse emortuum, sed tantùm graviter vulneratum et semimortuum esse. Et quamvis liberum arbitrium infirmius sit, quàm ut initium facere et seipsum propriis viribus ad Deum convertere possit : tamen si Spiritus Sanctus initium faciat, tunc liberum arbitrium propriis suis naturalibus viribus Deo occurrere, aliquo modo, etsi parùm et languidè, ad conversionem suam conferre, eam adjuvare, cooperari, sese ad gratiam præparare et applicare, eam apprehendere posse; — p. 818 : Apostolus distinguit inter opus Dei, qui solus facit vasa honoris, et inter opus hominis, qui ex instinctu diaboli, nequaquam autem impellente Deo, se ipsum vas contumeliæ fecit. Paulus disertè dicit, Deum vasa iræ multâ patientiâ sustinuisse, non autem dicit, Deum fecisse vasa iræ.

[1] Form. Conc., p. 822 : Si quis doctrinam de Dei prædestinatione eo modo præponat, ut vel perturbatæ mentes ex eâ consolationem nullam haurire possint, sed potius ad desperationem illis ansa præbatur, vel impœnitentes in suâ securitate et malitiâ confirmentur : tum nihil certius est, quàm quòd articulus de electione non juxta voluntatem Dei, sed secundùm humanæ rationis cœcum judicium et ex impulsu diaboli perversè doceatur. — Voy. *Krause*, De rationalismo Ecclesiæ nostræ in doctrinâ de prædestinatione, Regiom., 1814, in-4°.

[2] *Reinhard*, Dogmatik, § 123, 128. — *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. III, c. 2, § 12.— Canon. Dord., c. v, art. 3.

La prédestination est trop clairement enseignée par saint Paul pour qu'aucun des premiers Réformateurs, qui regardaient l'Écriture comme la règle souveraine de la foi, ait pu songer à la nier. Zwingle l'admettait donc comme Luther et dans le même sens qu'Augustin, bien qu'il ne partageât pas les vues du célèbre évêque d'Hippone sur le péché originel et les vertus des Païens [1], et qu'il comprît aussi bien que lui les dangers de cette doctrine [2]. Mais combien il est resté au-dessous de Calvin, dont l'esprit juste, clair et systématique, a donné à la théorie augustinienne sa forme la plus complète et son expression la plus rigoureuse, sans reculer, dans son enthousiasme religieux, devant aucune conséquence des prémisses posées par saint Paul. Dieu, selon l'inflexible logicien, a, de toute éternité, prédestiné une partie des hommes à la vie éternelle, et l'autre partie, de beaucoup la plus considérable, à l'éternelle réprobation [3]. S'il sauve les

[1] *Zwingle*, De providentiâ Dei, dans ses Opera, Tig., 1581, 2 vol. in-fol., T. I, p. 377 et suiv.; T. II, p. 559 : Hîc duos Adam, redemtum ac redemtorem, Petrum, Paulum, hîc Herculem, Theseum, Socratem, Aristidem, Catones, etc. videbis. — Cf. *Justin*, Apol. I, c. 46 : Τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε· καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοὶ εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς· ἐν Βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαὴλ καὶ Ἠλίας καὶ ἄλλοι πολλοί.

[2] *Zwingle*, Opera, T. I, p. 769 : Hìc promunt quidam : Libidini ergo indulgebo, quidquid egero, Deo auctore fit. Qui se voce produnt, cujus oves sint. Esto enim, Dei ordinatione fiat, ut hic parricida sit, etc. ejusdem tamen bonitate fit, ut qui vasa ipsius iræ futuri sint, his signis prodantur. Dicant ergo, Dei providentiâ se esse proditores et homicidas. Licet. Nos idem dicimus : sed simul injungimus, quòd qui ista sine correctione et pœnitentiâ faciunt, Dei providentiâ æternis cruciatibus mancipantur. Habes canonem nostrum, quo contra omnia tela munimur, quæ pro libero arbitrio promuntur. Sed, heus tu, castè ista ad populum et rariùs etiam. Ut enim pauci sunt verè pii, sic pauci ad altitudinem hujus intelligentiæ proveniunt.

[3] *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. III, c. 21, § 5 : Prædestinationem vocamus æternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes : sed aliis vita æterna, aliis damnatio

premiers, s'il damne les seconds, il n'y a pas d'autre raison de son décret irrévocable que sa volonté absolue. C'est aussi sa volonté et sa volonté seule qui a déterminé le péché d'Adam et la perte irrémédiable de tous ses descendants [1]. Toutefois il n'est pas l'auteur du mal qui est dans le péché, et c'est avec justice que le méchant est puni éternellement [2]. Et cette doctrine effroyable est rendue plus horrible encore par cette assertion impie, que pour rendre les pécheurs plus inexcusables, Dieu excite en eux une certaine foi qui les porte à se regarder comme justifiés [3]. Théodore de Bèze [4] partageait tout à fait ce particularisme qui a passé dans les confessions de foi de plusieurs églises réformées [5], tandis que d'autres, repoussant le décret absolu d'élection et de réprobation, admirent l'universalisme dans leurs symboles [6].

Les partisans de la prédestination absolue reçurent le nom de Particularistes, parce qu'ils réservent aux seuls élus les

æterna præordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem prædestinatum dicimus.

[1] *Calvin,* Loc. cit., c. 23, § 7 : Unde factum est, ut tot gentes unà cum liberis eorum infantibus æternæ morti involveret lapsus Adæ absque remedio, nisi quia Deo ita visum est?... Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum, et in eo posterorum ruinam prævidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse. — *Stapfer*, Instit. theol. pol., T. I, p. 135 : Abusum libertatis Deus sapientissimè decrevit.

[2] *Calvin*, De æternâ Dei prædestin., dans ses Opera, T. VIII, p. 613.

[3] *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. III, c. 2, § 11 : Etsi non Evangelii efficaciam verè sentiunt, nisi qui præordinati sunt ad salutem : experientia tamen ostendit, reprobos interdum simili fere sensu atque electos affici, ut ne suo quidem judicio quidquam ab electis differant. Quare nihil absurdi est, quòd cœlestium donorum gustus ab apostolo (I Thess. I, 3 seq.) illis adscribitur, non quòd vim spiritualis gratiæ solidè percipiant, sed quia Dominus, ut magis convictos et inexcusabiles reddat, se insinuat in eorum mentes.

[4] *Bèze,* Ad sycophantarum quorundam calumnias, quibus unicum salutis nostræ fundamentum, id est, æternam Dei prædestinationem evertere nituntur, responsio, s. l., 1557, in-8°.

[5] Conf. Gallic., c. 12; — Belgic., c. 16. — Formula consensûs Helvetici, art. 4, 13, 19.

[6] Conf. Anglic., c. 17; — Scot., c. 8; — March., c. 14, 15.

secours de la grâce efficace. Ils se divisèrent en Supralapsaires et Infralapsaires. Les premiers, rejetant toute différence entre la prescience et la prédestination, soutenaient, avec Augustin et Calvin, que Dieu a conçu le décret d'élection et de réprobation avant la chute d'Adam et même avant la création ; bien plus, conséquents avec leur principe, ils ne reculaient pas devant ce blasphème, que le Créateur a provoqué le péché pour avoir le droit de prédestiner à son gré les hommes, ses créatures, soit au salut, soit à la damnation. Les seconds, sentant tout ce qu'il y a d'abominable dans une semblable doctrine, affirment que le décret de la prédestination n'a été conçu qu'en prévision de la chute ; que Dieu, dans sa miséricorde, a élu un petit nombre de pécheurs, et que, dans sa justice, il abandonne les autres à la damnation, sachant qu'ils la mériteront d'ailleurs par leurs péchés. Ainsi les Supralapsaires préordonnent la prédestination à la chute, aimant mieux faire de Dieu un être souverainement injuste que d'admettre en lui un changement ; tandis que les Infralapsaires subordonnent la prédestination à la désobéissance d'Adam et reconnaissent que Dieu a varié plutôt que de le supposer l'auteur du péché [1].

C'est cette dernière opinion, plus augustinienne que calviniste, qui triompha au synode de Dordrecht, assemblé en 1618 et 1619 contre les Arminiens [2] ; cependant le calvinisme pur ou le gomarisme n'en resta pas moins au fond la doctrine orthodoxe de l'Église calviniste. Voilà pourquoi l'universalisme hypothétique d'Amyraut, qui essaya de concilier

[1] *Limborch*, Theolog. christian., lib. IV, c. 2. — *Episcopius*, Instit. theol., lib. V, c. 5.

[2] *Schweizer*, Die Glaubenslehre der reform. Kirche, Zür., 1844-47, 2 vol. in-8°, T. II, p. 124.

l'universalisme et le particularisme, rencontra dans l'Église réformée une aussi vive opposition [1] que l'arminianisme lui-même. Les Arminiens enseignaient la grâce universelle ; ils croyaient que les forces naturelles de l'homme sont suffisantes pour sa régénération, moyennant les secours que Dieu lui accorde [2]; ils rejetaient donc le décret absolu, admettaient une vocation universelle et n'attribuaient d'ailleurs à la grâce qu'une force morale, que la volonté est libre de subir ou non. Telle est aussi, à de légères différences près, la doctrine des Sociniens, des Latitudinaires, des Quakers, des Baptistes, des Moraves, des Méthodistes Wesleyens, en sorte que l'on peut dire, sans exagération, que le particularisme calviniste n'est plus professé que par une petite minorité dans l'Église calviniste elle-même.

Dans l'Église luthérienne, l'opinion arminienne ou socinienne trouva de bonne heure des partisans nombreux. Les

[1] France protestante, art. *Amyraut.* Voy. surtout son Traité de la prédestination, Saumur, 1634, in-12, p. 89 : Si vous considerés le soin que Dieu a eu de procurer le salut au genre humain par l'envoy de son Fils au monde, et les choses qu'il y a faites et souffertes à ceste fin, la grâce est universelle et présentée à tous les hommes. Mais si vous regardés à la condition qu'il y a nécessairement apposée, de croire en son Fils, vous trouverés qu'encore que ce soin de donner aux hommes un Rédempteur procède d'une merveilleuse charité envers le genre humain, néantmoins ceste charité ne passe pas ceste mesure, de donner le salut aux hommes, pourveu qu'ils ne le refusent pas : s'ils le refusent, il leur en oste l'espérance, et eux par leur incrédulité aggravent leur condamnation.

[2] *Limborch,* Theol. christ., lib. IV, c. 12, § 15; c. 14, § 21. — Conf. Remonstrant., c. 17, art. 8 : Etsi maxima est gratiæ disparitas, tamen Spiritus sanctus omnibus et singulis, quibus verbum fidei prædicatur, tantùm gratiæ confert aut saltem conferre paratus est, quantùm ad ipsorum conversionem sufficit. Itaque gratia sufficiens non tantùm iis obtingit qui actu convertuntur, sed etiam iis, qui non convertuntur. Quoscunque enim Deus vocat ad salutem, eos seriò vocat, ita ut nullum absolutæ reprobationis aut inpromeritæ indurationis decretum Dei istam præcedere unquam voluerit. — Cf. Catech. Racov., qu. 427 : Nihilominus tamen eæ vires non ita prorsus exiguæ sunt, ut homo, si vim sibi facere velit, divino auxilio accendente, non possit voluntati divinæ obsecundare. Auxilium verò suum nemini Deus prorsus denegat ex iis, quibus voluntatem suam patefecit : alioquin Deus nec castigare, neque punire justè contumaces posset.

uns combattirent les effets surnaturels de la grâce par des raisonnements philosophiques : ils firent valoir cette considération, que la moralité de l'homme et sa responsabilité dépendent exclusivement du libre exercice de sa volonté, et que, s'il a besoin, pour remplir sa destinée comme être moral, du secours d'une puissance étrangère, il faut au moins qu'il s'en soit rendu digne par ses propres efforts et qu'il l'accepte de son plein gré [1]. D'autres entreprirent même de prouver que ce dogme n'est point biblique. Ils trouvèrent de vigoureux adversaires ; mais aucun ne défendit plus savamment que Woltersdorf l'opération de la grâce divine dans l'âme humaine [2]. Son argumentation pourtant ne réussit pas à convaincre même les Supranaturalistes, parce qu'il est impossible, en effet, à la raison de concevoir l'homme, d'un côté, comme dépendant de Dieu et devant agir selon la nature finie, imparfaite, qu'il tient de son créateur; de l'autre, comme libre et devant se porter de lui-même au bien, — et plus impossible encore de concilier la dispensation partielle de la grâce divine avec l'idée que nous nous faisons de la justice de Dieu [3]. Aussi les Supranaturalistes, abandonnant le système augustinien de l'imputation du péché d'Adam [4] et, par suite, le dogme ecclésiastique de la prédestination, en vinrent-ils à proclamer l'universalité de la grâce et à en restreindre les effets à un accroissement des forces naturelles de l'homme [5]. Il est vrai que, par un nouveau revirement, l'or-

[1] *Kant*, Religion innerhälb, etc., p. 45 et suiv.

[2] *Woltersdorf*, Freundschaftliche Unterredungen über die Wirkung der Gnade, 2e édit., Halle, 1774, 4 vol. in-8°.

[3] *Kant*, Ouv. cité, p. 165 et suiv.

[4] *Reinhard*, Dogmat., § 81.

[5] *Ibid.*, § 124.— Cf. *Chenevière*, Dogmatique chrétienne, Gen., 1840, in-8°, p. 308 et suiv.

thodoxie s'est, depuis 1817, rapprochée de la doctrine luthérienne ; mais c'est à peine si quelques voix s'élèvent encore de temps en temps pour prendre la défense du dogme de la prédestination, en s'appuyant sur la causalité absolue de Dieu ; encore les théologiens modernes qui s'en montrent les plus chauds partisans s'efforcent-ils d'adoucir ce qu'il y a de dur et de choquant dans ce dogme, en n'acceptant qu'une prédestination de tous au salut et en ramenant la rédemption du genre humain tout entier à une question de temps [1]. Cette théorie a l'avantage de concilier la prédestination et l'universalisme, en abolissant le particularisme dualistique de l'ancienne orthodoxie.

[1] *Schleiermacher*, Christl. Glaube, § 117-120 : Nur für jede Zeit, in welcher wir solche, die in der Heiligung begriffen, und solche, die diess noch nicht sind, mit einander vergleichen können, dürfen wir sagen, dass Gott einige übergeht und übersieht. Nicht als ob in Beziehung auf sie noch keine göttliche Thätigkeit oder gar kein göttlicher Rathschluss gesetzt wäre, sondern diese geht nur zufolge der göttlichen Gesammtordnung noch so ganz in entfernten inneren und äusseren Vorbereitungen auf, dass sie uns übergangen zu werden scheinen. Denn nur dieses unbestimmte sind für uns die noch nicht aufgenommenen. Sie sind noch ohne geistige Persönlichkeit mit in die Masse des sündigen Gesammtlebens versenkt; und so lange die göttliche Vorherbestimmung an ihnen noch nicht aus Licht getreten ist, sind sie nur eben da, wo die ganze Kirche vorher auch war. Es giebt Eine göttliche Vorherbestimmung, nach welcher aus der Gesammtmasse des menschlichen Geschlechts die Gesammtheit der neuen Kreatur hervorgerufen wird. Die Gesammtheit ist aber gleich der Gesammtmasse.

CHAPITRE IV.

CHARITOLOGIE.

---

§ 17.

De l'Église.

Henke, Historia antiquior dogmatis de unitate Ecclesiæ, Helmst., 1781, in-4°. — *F.-A. Blau*, Kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit, Mainz, 1791, in-8°. — *Kleuker*, De Ecclesiâ et ecclesiis, Kil., 1817, in-8°. — *Kist,* Verhandl. over de kerk op aarde, Harl., 1830, in-4°. — *Schmidt*, Ueber die Entstehung der katholischen Kirche, dans la Bibliothek für Kritik und Exeges., T. II, cah. 1. — *Carové*, Ueber die alleinseligmachende Kirche, Frankf., 1826, in-8°. — *Rothe*, Die Aufänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, Wittenb., 1837, in-8°. — *A. Petersen,* Die Idee der christlichen Kirche, Leipz., 1839-46, 3 vol. in-8°. — *Ritschl*, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn, 1850, in-8°. — *Andersen*, Das protest. Dogma von der sichtbar. und unsichtbar. Kirche, Kiel, 1842, in-8°. — *Hansen*, Die lutherische und die reformirte Kirchenlehre von der Kirche, Gotha, 1854, in-8°. — *Munchmeier*, Von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, Gött., 1854, in-8°.

L'unité de l'Église est une des idées fondamentales du christianisme, mais les apôtres n'entendirent jamais parler que d'une unité morale et spirituelle ; ils ne connurent que des églises isolées sans autre lien entre elles qu'une foi commune au Christ ressuscité, une même espérance du salut et

une même charité [1]. De bonne heure cependant on commença à joindre à la notion de l'Église, comme société morale et religieuse, destinée à réaliser sur la terre le royaume de Dieu annoncé par le Christ [2], celle d'une société extérieure, semblable à la société civile, jouissant des mêmes droits, et à faire entrer dans les conditions d'admission l'uniformité de la doctrine et du culte. Cette tendance se développa rapidement à mesure que des relations plus fréquentes se nouèrent entre les différentes Églises et que le besoin de s'opposer aux novateurs se fit sentir plus vivement. Ainsi se forma peu à peu l'idée de l'Église catholique, mot que l'on ne trouve employé nulle part avant le IIe siècle [3], et qui ne fut même reçu dans les symboles qu'au IVe.

Ce nom d'Église catholique ne fut d'ailleurs nullement réservé à l'Église romaine. On l'employait pour désigner l'Église ou plutôt l'ensemble des églises qui avaient conservé la pure doctrine, transmise par une suite non interrompue d'évêques. A ce point de vue, l'église de Rome ne jouissait d'aucun avantage sur celles d'Antioche ou de Jérusalem, d'Éphèse ou de Corinthe, fondées comme elle par des apôtres, et où l'on supposait, par conséquent, que la tradition apostolique avait dû se conserver sans altération. Personne d'ailleurs ne s'imaginait de prendre ce mot de catholique ou

[1] *Lücke*, Commentat. de eccles. Christianorum apostolicâ, Gott., 1813, in-4°.

[2] *Théremin*, Die Lehre vom göttl. Reiche, Berlin, 1823, in-8°.

[3] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. IV, c. 15 : Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Σμύρναν τῇ παροικούσῃ ἐν Φιλομηλίῳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καθολικῆς εκκλησίας παροικίαις. — Dans le symbole dont l'Église romaine faisait usage au milieu du IIe siècle, selon *Bunsen*, (Hippolytus, T. III, p. 129), la seule épithète donnée à l'Église est celle de sainte. *Cyprien*, évêque de Carthage, ne lui en accorde pas d'autre non plus (Epist. LXXVI); mais le symbole de Nicée la qualifie déjà de catholique.

d'universel dans son sens propre, parce que personne n'ignorait que l'Église ne couvrait pas toute la terre. A vrai dire, l'Église orthodoxe n'était catholique qu'en tant qu'elle était plus nombreuse que les églises dissidentes ou hérétiques. C'est ainsi que le lien moral qui unissait les églises apostoliques devint dogmatique, en attendant qu'il s'établît entre les diverses communautés chrétiennes une union plus étroite encore, fondée sur l'uniformité des croyances et sur la hiérarchie.

Dans le IIe siècle, l'évêque d'Antioche Ignace exhorte déjà les membres des églises à se tenir étroitement unis à leurs évêques en fait de doctrine [1] et à se soumettre à tout ce qui a été institué. Il n'est point encore question, il est vrai, d'un accord dogmatique entre les différentes églises ; mais cette idée de l'Église catholique est déjà formulée par Irénée [2] et plus positivement encore par Tertullien [3], qui déclare formellement que l'Église est notre Mère, comme Dieu est notre Père. Cependant c'est l'évêque Cyprien, ce zélé défenseur de l'épiscopat dans son intérêt personnel, qui insiste avec le plus d'énergie sur l'absolue nécessité de rester dans le giron de l'Église une et catholique, la véritable arche de Noé, hors de laquelle il n'y a point de salut, toutes les églises dissidentes n'offrant qu'erreur et perversité, au point que le martyre même y est sans valeur aucune [4]. Avant lui, Origène

[1] *Ignace*, Epist. ad Ephes., c. 4 ; Ad Smyrn., c. 8 : Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησους ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

[2] *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 10 ; III, c. 4. § 1 ; V, c. 20.

[3] *Tertullien*, De baptism., c. 8 ; De præscript. c. 21, 32, 35.

[4] *Cyprien*, De unitate Ecclesiæ, dans ses Opera, p. 181 : Quisquis ab ecclesiâ segregatus adulteræ jungitur, a promissis ecclesiæ separatur. Nec perveniet ad Christi præmia, qui relinquit ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est.

avait déjà prétendu que hors de l'Église il n'y a point de salut [1] ; mais, pour lui du moins, l'Église entière ne s'incorporait pas dans l'épiscopat, comme l'affirmait le paradoxal Cyprien [2] dans une intention facile à pénétrer. Toutefois le principe qu'en dehors de l'Église on ne peut être sauvé, ne fut admis comme un des caractères nécessaires du catholicisme qu'à l'occasion des querelles des Orthodoxes avec les sectes plus rigides des Novatiens et des Donatistes. Ces derniers reconnaissaient aussi qu'il n'y a qu'une seule Église véritable, hors de laquelle il n'y a point de salut à attendre ; mais ils croyaient que cette église était la leur, parce qu'elle ne souffrait dans son sein ni vicieux, ni excommuniés. Dans leur opinion, l'Église d'Afrique tout entière avait été souillée par le crime de Cécilien, qui avait reçu l'ordination d'un évêque traditeur, en 311. Elle était donc privée des dons du Saint-Esprit et ses sacrements n'avaient aucune efficacité. Tel avait été aussi le sentiment de Cyprien, qui avait enseigné que rester en communion avec un mauvais prêtre, c'est participer à sa souillure [3]. Mais depuis que le prélat africain avait soutenu cette thèse, les circonstances avaient bien changé. Aussi Augustin n'hésita-t-il pas à l'abandonner dans sa lutte contre les Donatistes et à proclamer,

Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisquam, qui extra arcam Noë fuit : et qui extra ecclesiam foris fuerit, evadit..... p. 183 : Tales etiam si occisi in confessione nominis fuerint, macula ista non sanguine abluitur..... Esse martyr non potest, qui in ecclesiâ non est.

[1] *Origène*, In Jesu Nave, hom. III, c. 5 : Extra hanc domum, id est, extra ecclesiam nemo salvatur.

[2] *Cyprien*, Epist. LXIX, dans ses Opera, p. 118 : Scire debes episcopum in ecclesiâ esse et ecclesiam in episcopo, et, si qui cum episcopo non sint, in ecclesiâ non esse.

[3] *Cyprien*, Epist. LXVIII, dans ses Opera, p. 113 : Nec sibi plebs blandiatur, immunis esse a contagio delicti possit cum sacerdote peccatore communicans, et ad injustum atque illicitum præpositi sui episcopatum consensum suum commodans.

au contraire, que nul n'a le droit de se séparer de l'Église parce qu'elle souffre des pécheurs dans son sein [1] ; que leur présence ne la souille pas, et que l'efficacité des sacrements ne dépend en aucune façon de la pureté de celui qui les administre. Dans l'opinion d'Augustin, la pureté et la sainteté ne sont donc pas des marques essentielles de la véritable Église ; aussi, pour justifier les prétentions de son église à ce titre, n'est-ce pas à sa sainteté qu'il en appelle, mais à sa catholicité, c'est-à-dire à son accord dogmatique avec les communautés chrétiennes du monde entier [2].

Dès lors il fut généralement admis que le caractère principal de l'Église catholique consiste dans l'orthodoxie. Mais ce caractère devait, on le comprend, rester très-douteux tant que l'on n'aurait pas reconnu généralement l'infaillibilité des synodes ou des conciles chargés, sous l'autorité des empereurs, de décréter sur les matières controversées. Or cette idée de l'infaillibilité des évêques comme organes du Saint-Esprit fut longue à s'établir, la subjectivité ayant longtemps défendu ses droits en face de la puissance objective de l'Église. Quoiqu'on en trouve déjà le germe dans les Homélies pseudo-clémentines [3], on n'y croyait pas encore unanimement dans le IVe siècle, malgré les prétentions des conciles à l'inspiration divine ; nous en avons la preuve dans les écrits d'Athanase, de Grégoire de Naziance et d'Augustin [4].

[1] *Augustin*, Contra epist. Parmeniani, lib. II, c. 11, § 25; III, c. 5, § 26.
[2] *Augustin*, De unitate Ecclesiæ, c. 4; Contra Crescon., lib. IV, c. 54, 58.
[3] Clementis Homil. III, c. 66-72.
[4] *Athanase*, De synod. Arimini et Seleuc., c. 43 : Ἐπειδὴ, ὡς αὐτοί φασι, οἱ τὸν Σαμοσατέα κατακρίναντες ἐπίσκοποι εἰρήκασι, μὴ εἶναι ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρί, καὶ λοιπὸν αὐτοί διὰ τὴν πρὸς τοὺς εἰρηκότας εὐλαβείαν τε καὶ τιμὴν οὕτω περὶ τὴν λέξιν διάκεινται· καλὸν μετ' αὐτων μετ' εὐλαβείας

Depuis cette époque pourtant, l'idée fit rapidement son chemin. Déjà Léon le Grand attribuait l'infaillibilité non-seulement aux conciles [1], mais aux empereurs rendant des décrets dogmatiques [2] et à soi-même, en sa qualité d'évêque de Rome [3] ; et un de ses plus illustres successeurs, Grégoire le Grand, osa placer les quatre premiers conciles œcuméniques sur la même ligne que les quatre Évangiles [4]. Durant la plus grande partie du moyen âge, les docteurs scolastiques s'accordèrent à admettre l'infaillibilité de l'Église universelle [5] ; mais qui en était l'organe? Sur ce point, ils ne s'entendaient plus, et, chose curieuse! les papes eux-mêmes se contredisaient l'un l'autre [6]. Aucun d'entre eux ne s'expliqua sur la prétendue

καὶ περὶ τούτου διασκέψασθαι, συγκρούειν μὲν τούτους πρὸς ἐκείνους ἀπρεπές, πάντες γὰρ εἰσι πατέρες. — *Grégoire de Naziance*, Epist. CXXX : Ἔχω μὲν οὕτως, εἰ δεῖ τἀληθὲς γράφειν, ὥστε πάντα σύλλογον φεύγειν ἐπισκόπων ὅτι μηδεμιᾶς συνόδου τέλος εἶδον χρηστὸν, μηδὲ λύσιν κακῶν μᾶλλον ἐσχηκυίαν, ἢ προσθήκην. — *Augustin*, De baptismo contra Donatistas, lib. II, c. 3 : Quis autem nesciat, sanctam Scripturam canonicam... omnibus posterioribus episcoporum litteris ita præponi, ut de illâ omnino dubitari et disceptari non possit, utrùm verum vel utrùm rectum sit, quidquid in eâ scriptum esse constiterit : episcoporum autem litteras... per sermonem fortè sapientiorem cujuslibet in eâ re peritioris, et per aliorum episcoporum graviorem auctoritatem doctioremque prudentiam et per concilia licere reprehendi, si quid in eis fortè a veritate deviatum est : et ipsa concilia, quæ per singulas regiones vel provincias fiunt, plenariorum conciliorum auctoritati, quæ fiunt ex universo orbe christiano sine ullis ambagibus cedere : ipsaque plenaria sæpe priora posterioribus emendari ; cùm aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat, et cognoscitur quod latebat.

[1] *Léon le Grand*, Epist., epist. 93, c. 1-3; 145, c. 1.

[2] *Ibid.*, epist. 84, c. 1; 148; 162, c. 3.

[3] *Ibid.*, epist. 16; Sermo XXV.

[4] *Grégoire le Grand*, Epist., lib. I, epist. 24.

[5] *Thomas d'Aquin*, Summa, Prima secundæ, qu. 1, art. 9 : Ecclesia universalis non potest errare, quia Spiritu Sancto gubernatur, qui est spiritus veritatis.

[6] *Grégoire VII*, Dictatus Papæ, dans *Mansi*, Concil., T. XX, p. 313 : Quòd romana ecclesia nunquam erravit, neque in perpetuum, Scripturâ testante, errabit. — *Innocent III*, Sermo II : In tantùm mihi fides necessaria est, ut cùm de cæteris peccatis Deum judicem habeam, propter solum peccatum, quod in fidem committitur, possim ab ecclesiâ judicari.

infaillibilité de l'évêque de Rome d'une manière plus nette, plus franche et plus forte qu'Adrien VI († 1523), qui déclara que le pape peut se tromper et qu'il y a eu plusieurs papes hérétiques [1]. Après un semblable aveu échappé à la conscience d'un souverain pontife, il semble qu'il ne restait plus aux partisans de l'infaillibilité de l'Église qu'à en revenir à la théorie qui attribuait cette infaillibilité aux conciles.

Cette opinion, qui comptait en France d'assez nombreux partisans, mais qui avait aussi beaucoup d'adversaires même dans les rangs des théologiens libéraux [2], triompha aux conciles de Constance et de Bâle, et elle fut condamnée à ceux de Florence et du Latran. Les Ultramontains y opposèrent le système papal. Un de leurs chefs, le dominicain Cajétan [3],

[1] *Adrien*, De ministro confirmationis, sent. IV, art. 3 : Quòd si per romanam ecclesiam intelligatur caput illius putà pontifex, certum est quòd possit errare etiam in iis quæ tangunt fidem, hæresim per suam determinationem, aut decretalem asserendo. Plures enim fuerunt pontifices romani hæretici. — Cf. *Launoi*, Opera, T. V, pars I, p. 43.

[2] *Occam*, Dial. I, lib. 5, c. 25. — *Cusa*, De concord. cathol., lib. II, c. 3-4. — *D'Ailly*, cité par *Von der Hardt*, Concil. Constant., T. II, p. 200 : Secundùm quosdam magnos doctores generale concilium potest errare, non solùm in facto, sed etiam in jure, et quod magis est, in fide. Quia sola universalis ecclesia hoc habet privilegium, quòd in fide errare non potest. — *Gerson*, De modis uniendi ac reformandi Ecclesiam, dans ses Opera, édit. Du Pin, T. II, P. I, p. 183 : Catholica universalis ecclesia, ex variis membris unum corpus constituentibus, sive ex Græcis, Latinis et Barbaris, in Christum credentibus, est conjuncta et nominata. Cujus corporis universalis Ecclesiæ caput Christus solus est. Cæteri verò, ut Papa, Cardinales et Prælati, Clerici, Reges et Principes ac Plebeii, sunt membra inæqualiter disposita... In hâc ecclesiâ et in ejus fide omnis homo potest salvari, etiamsi in toto mundo aliquis Papa non posset reperiri et non inveniretur. Et causa est, quia in hâc solùm ecclesiâ est Christi fides fundata, et huic soli ecclesiæ est potestas ligandi et solvendi tradita... Hæc Ecclesia de lege currenti nunquam errare potuit, nunquam deficere, nunquam schisma passa est, nunquam hæresi maculata est... Alia verò... particularis et privata, in catholicâ ecclesiâ inclusa, ex Papâ, Cardinalibus, Episcopis, Prælatis et viris ecclesiasticis compaginata, solet dici ecclesia romana, cujus caput Papa creditur... Et hæc errare potest, et potuit falli et fallere, schisma et hæresin habere, etiam potest deficere.

[3] *Cajétan*, Tractatus de comparatione auctoritatis Papæ et Concilii, dans *Rocaberti*, Bibl. max. pontific., T. XIX, p. 443.

se fit le défenseur des prétentions les plus exagérées de la papauté contre le docteur de Sorbonne Jacques Almain († 1515), qui prouva par des faits irréfutables que plusieurs papes ont erré même en matière de foi, d'où il concluait qu'en fait de doctrine, la décision en dernier ressort appartient aux conciles généraux [1]. Cette théorie se répandit et trouva des partisans jusqu'à la cour de Rome [2]; cependant le système opposé continua à être maintenu, avec la tenacité propre au clergé, par un grand nombre de théologiens plus ou moins avides d'honneurs et de bénéfices ecclésiastiques, ainsi que par les ordres mendiants, en tout temps dévoués au Saint-Siége. Aujourd'hui encore les deux partis sont en présence : l'un soutenant que la puissance souveraine et législatrice dans l'Église ap-

[1] *Almain*, Tract. de auctoritate Ecclesiæ et Conciliorum generalium, c. 10 : Papa potest errare errore judiciali, de errore personali omnibus notum est. Probatur ista propositio : duo summi Pontifices determinaverunt contraria, etiam in his, quæ fidem tangunt, ergo alter eorum erravit, errore judiciali : Antecedens patet, de Joanne XXII et Nicolao, quorum unus determinavit judicialiter Christum et Apostolos nihil habuisse in communi, nec in proprio; alter oppositum, ut videre est in eorum Extravagantibus. Secundò. Innocentius III et Cœlestinus determinaverunt contraria super istâ propositione. *Uno conjugum ad hæresim transeunte, alter qui remanet in fide potest ad secunda vota transire.* Determinatio Innocentii III, quòd *non potest*, ponitur in cap. Quanto. *De divortiis.* Determinatio Cœlestini, ut dicit Glossa in eod. cap. *Olim,* ponebatur in Decretalibus *De conversione conjugatorum*, in fine. Tertiò. Aliqui statuerunt contra Evangelium, ut Pelagius, qui fecit Constitutionem, quòd omnes subdiaconi Siciliæ a suis uxoribus abstinerent, quas in minoribus ordinibus duxerant, aut ab officio cessârent, quam (quia erat iniqua et contra Evangelium) retractavit Gregorius I, ejus successor, ut patet 31 Dist. Can. *Ante triennium,* in textu et in glossâ .. Ex his satis patet, quòd Summus Pontifex potest errare, sententiando in materiâ fidei... Sequitur secundò, quòd ultima resolutio in his quæ fidei sunt, non spectat ad Summum Pontificem... Concilium universale in his quæ fidei sunt, errare non potest, et sic ad ipsum ultima fidei decisio spectat. — Cf. *Gerson*, De potestate ecclesiasticâ, considerat. IV, XI. — *Tostat,* Comment. in Numer., c. XV, qu. 48, 49.

[2] *Bellarmin,* Eccles. milit., c. 14 : Cum dicimus ecclesiam non posse errare, id intelligimus tam de universitate fidelium, quàm de universitate episcoporum, id est, quod tenent omnes fideles tanquam de fide, necessariò est verum et de fide, et similiter id quod docent omnes episcopi tanquam ad fidem pertinens, necessariò est verum et de fide.

partient aux conciles généraux, qui seuls sont infaillibles comme représentant l'Église universelle ; l'autre prétendant, au contraire, qu'un concile même général ne représente pas assez fidèlement l'Église pour qu'on lui attribue l'infaillibilité, et que ses décisions n'acquièrent ce caractère que par la sanction du pape, qui seul ne peut errer.

Selon les théologiens catholiques, un caractère non moins essentiel de la véritable Église est l'union de tous les fidèles sous un chef unique, le pontife romain [1], vicaire de Jésus-Christ. Pour peu que l'on soit versé dans l'histoire ecclésiastique, on sait que de très-bonne heure l'église de Rome aspira à la primauté sur toutes les autres, en fondant son étrange prétention sur le fameux passage de Matth. XVI, 18-19. Or ce passage a été dans tous les temps l'objet d'interprétations absolument contraires à celle qu'on lui donnait à Rome. Le savant Launoi ne cite pas moins de seize Pères ou docteurs de l'Église qui ont cru que par ces mots *sur cette pierre* Jésus s'était désigné lui-même [2], ni moins de quarante-quatre Pères ou écrivains ecclésiastiques, sans compter dix papes, qui ont pensé que ces mots se rapportaient à la profession de foi faite par l'apôtre [3]. On est assez généralement d'accord aujourd'hui

[1] *Bellarmin*, Loc. cit., c. 2 : Nostra sententia est, ecclesiam unam et veram esse cœtum hominum, ejusdem christianæ fidei professione, et eorumdem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac præcipuè unius Christi in terris vicarii romani pontificis. — Voy. *Ziegler*, Versuch einer pragmat. Geschichte der kirchlich. Verfassungsformen in den VI ersten Iahrhund., Leipz., 1798, in-8°.

[2] *Launoi*, Epistolæ, lib. V, epist. 6.

[3] *Ibid.*, lib. IV, epist. 4; V, epist. 6. — *Hilaire*, De Trinitate, lib. VI, c. 36 : Pater Petro revelavit ut diceret, Tu es filius Dei.... Super hanc igitur confessionis petram, Ecclesiæ ædificatio est. — *Augustin*, Retractat., lib. I, c. 21 : Dixi in quodam loco de apostolo Petro, quòd in eo tanquam in petrâ fundata sit Ecclesia, qui sensus cantatur etiam in ore multorum in versibus beatissimi Ambrosii, sed scio me postea sæpissimè sic exposuisse quod a Domino dictum est : Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam : ut super hanc intelligeretur quem con-

pour reconnaître que Pierre a eu réellement une certaine supériorité sur ses collègues, supériorité qu'il devait sans doute à la vivacité de son zèle plus qu'à la fermeté de son caractère ; mais il faut avouer, d'un autre côté, que, dans l'antiquité, cette prééminence ne fut point admise par un grand nombre des plus éminents docteurs de l'Église. Ainsi, Jérôme appelle Pierre et André les princes des apôtres [1] ; Cyrille d'Alexandrie et le synode qu'il présidait, mettent au même rang Pierre et Jean [2] ; Chrysostôme fait de Jacques le chef de l'Église [3]. Mais à quoi bon multiplier les preuves ; il faudrait citer presque tous les Pères des premiers siècles qui n'ont jamais songé à élever Pierre au-dessus de ses collègues. Cyprien seul ferait exception dans un endroit de ses écrits, si la critique n'avait pas prouvé que le passage est interpolé [4].

Si les Pères niaient la suprématie de Pierre sur les autres apôtres, il est clair qu'ils devaient être peu disposés à admettre les prétentions de l'évêque de Rome à la primauté. Irénée, par exemple, et Tertullien placent l'église de Smyrne sur la même ligne que celle de Rome [5], et Jérôme déclare for-

fessus est Petrus dicens : Tu es Christus Filius Dei vivi. Non enim dictum est illi : Tu es petra, sed tu es Petrus : petra autem est Christus, quem confessus est Simon dictus Petrus. — Nous pouvons nous en tenir à ces deux passages si clairs et si formels. On peut d'ailleurs consulter Launoi.

[1] *Jérôme*, Breviar. in psalter., psalm. LXVII, § 27.

[2] *Mansi*, Concil., T. IV, p. 1073.

[3] *Chrysostôme*, In Acta Apost., homil. XXXIII, c. 2. — Cf. *Photius*, Bibl., cod. 275.

[4] *Cyprien*, De unitate Ecclesiæ, dans ses Opera, p. 180 : Primatus Petro datur, ut una Christi Ecclesia et cathedra una monstretur. — Baluze n'ayant pas trouvé ce passage dans les plus anciens manuscrits, l'avait rejeté de son édition; mais un ordre du ministre força dom Maran à le rétablir au moyen d'un carton, à ce qu'affirme l'abbé *Prompsault*, dans son écrit Du siége du pouvoir ecclésiastique dans l'Église de Jésus-Ch., Paris, 1854, in-12, p. 69, où il combat à la fois la primauté de Rome et l'infaillibilité du pape.

[5] *Irénée*, Adv. hæres., lib. III, c. 3, § 2. — *Tertullien*, De præscript., c. 32. —

mellement que tous les évêques sont égaux, que la richesse ou la pauvreté de leurs siéges n'établit point entre eux une hiérarchie [1]. En un mot, jusqu'au VII[e] siècle, l'Église chrétienne n'eut d'autre centre d'unité que les conciles généraux. A force de persévérance et d'habileté, les évêques de Rome finirent pourtant par obtenir, au moins sur les Églises de l'Occident, une suprématie qui ne fut guère contestée jusqu'à la Réforme, si ce n'est par quelques sectes dissidentes, et leur ambition grandissant avec leur pouvoir, ils aspirèrent à soumettre la puissance temporelle elle-même à leur autorité absolue. Leurs tentatives eurent peu de succès. Une partie de l'Église, sous la protection des princes séculiers, continua à professer la doctrine que les clefs n'ont pas été remises à Pierre, mais à l'Église ; que les papes sont soumis aux conciles généraux ; qu'ils ne sont que les premiers ministres de l'Église ; qu'ils ne possèdent pas le pouvoir législatif et qu'on peut appeler de leurs décisions aux conciles ; que les évêques tiennent leur autorité non du pape, mais de Dieu ; qu'enfin le pouvoir temporel est indépendant du pouvoir spirituel. Tels sont les principes de la portion la plus libérale du clergé catholique ; ils dominent, du moins dans les lois, en France [2],

Cf. *Griesbach*, Progr. de potentiore Ecclesiæ romanæ principalitate ad Iren. III, 3, Ienæ, 1778, in-4°.

[1] *Jérôme*, Epist. CI ad Evangelum : Si auctoritas quæritur, orbis major est Urbe. Ubiquumque fuerit episcopus, sive Romæ, sive Eugubii, sive Constantinopoli, sive Rhegii, sive Alexandriæ, sive Tanis, ejusdem meriti, ejusdem est et sacerdotii. Potentia divitiarum et paupertatis humilitas vel sublimiorem vel inferiorem episcopum non facit. Cæterùm omnes Apostolorum successores sunt. — Cf. *Cyprien*, De unitate Ecclesiæ, c. 4.

[2] Les quatre articles de l'Église gallicane, adoptés en 1682 dans une assemblée de prélats, établissent en principe que les rois ne sont pas soumis au pouvoir ecclésiastique dans les choses temporelles, et ne peuvent être déposés ni directement ni indirectement par les papes; que les décrets du concile de Constance, en ce qui touche l'autorité du Saint-Siége, sont en pleine vigueur et doivent être exécutés; que l'auto-

où ils ont été défendus autrefois avec énergie par les parlements et l'université, et ils ne tarderont pas à triompher dans toute l'Europe; car si le système ultramontain compte encore des défenseurs ardents en Italie, en Portugal et surtout en Espagne, il perd tous les jours du terrain, parce qu'il est inconciliable avec les idées modernes. A peine ses plus fanatiques partisans oseraient-ils répéter tout bas aujourd'hui ce que J. de Turrecremata et Roderic Sancius, tous deux espagnols, firent imprimer à Lyon et à Rome, vers la fin du xve siècle, sur le pouvoir absolu exercé par le pape dans le ciel et sur la terre, sur les hommes et les anges, les morts et les vivants, les fidèles et les infidèles, en sa qualité de vicaire du Très-Haut [1], et bien moins encore s'écrier avec Ch. Marcellus, s'adressant au belliqueux Jules II en plein concile : Tu es un autre Dieu sur la terre [2]. Jamais plus basse adulation n'a poussé plus loin l'hyperbole.

Sans doute la grande majorité des Catholiques ne se font plus une idée aussi exagérée de la puissance du pape, bien que tous tiennent, ou du moins doivent tenir, pour les principales marques de la vraie Église, la profession de la vraie foi, la communion des sacrements, la soumission au pape, et,

rité du pape ne peut s'exercer en France que conformément aux canons reçus dans l'Église gallicane; qu'encore que le pape ait la part principale dans la décision des controverses dogmatiques et que ses décrets s'étendent à toutes les Églises, ils ne sont définitifs qu'après avoir été revêtus du consentement de l'Église catholique.

[1] *Turrecremata*, Summa de Ecclesiâ et ejus auctoritate, lib. II, c. 52, 103. — *Sancius*, Speculum vitæ humanæ, lib. II, c. 1 : Qui (summus pontifex) non ad humanum tantùm principatum, sed ad divinum, non ad principandum solùm mortalibus, nec modò hominibus, sed angelis; non ad judicandum vivos, sed mortuos, non in terrâ solùm, sed in cœlo; non ad præsidendum sòlis fidelibus, sed infidelibus; et (ut paucis agam) qui ad eam ipsam dignitatem, ad eamdem jurisdictionem et coactionem, et universalem toto orbe supremum principatum a Summo Deo et ejus loco super cunctos mortales institutus et evectus est.

[2] *Labbe*, Concil., T. XIV, p. 109 : Tu enim pastor, tu medicus, tu gubernator, tu cultor, tu denique alter Deus in terris.

comme il n'y a point de salut hors de cette église véritable, ils doivent regarder comme damnés les infidèles de tous les temps, les Juifs, les Turcs, les Païens, les hérétiques, les apostats, les excommuniés, les catéchumènes et les schismatiques [1], mais non pas les scélérats et les impies; car des vertus internes, *internæ virtutes*, ne sont pas requises pour constituer une église, un lien purement extérieur suffit [2].

L'opinion contraire domine dans l'Église protestante. On y distingue l'Église visible de l'Église invisible. Celle-ci comprend tous les justes ou les saints, à quelque communion qu'ils appartiennent, en tant qu'ils sont unis entre eux et avec Jésus, leur chef commun, sinon par un lien extérieur, au moins par le lien intérieur de l'Esprit. C'est cette Église, une, invisible, sainte, infaillible et immuable qui est en possession des promesses du Sauveur. On y oppose l'Église visible, société de tous ceux, bons et méchants, qui professent extérieu-

[1] L'abbé *Doney*, dans son Catéchisme du concile de Trente, Dijon, 1842, in-8°, p. 212, croit pourtant que les schismatiques et même les hérétiques peuvent être sauvés, s'ils se trompent de bonne foi. C'est une hérésie, mais une hérésie qui lui fait honneur.

[2] *Bellarmin*, Eccles. milit., c. 2 : Nostra sententia est, ecclesiam unam et veram esse cœtum hominum, ejusdem christianæ fidei professione et eorumdem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac præcipuè unius Christi in terris vicarii. Ex quâ definitione facilè colligi potest, qui homines ad ecclesiam pertineant, qui verò ad eam non pertineant. Tres enim sunt partes hujus definitionis: professio veræ fidei, sacramentorum communio et subjectio ad legitimum pastorem, romanum pontificem. Ratione primæ partis excluduntur omnes infideles, tum qui nunquam fuere in ecclesiâ, ut Judæi, Turcæ, tum qui fuerunt et recesserunt, ut hæretici et apostatæ. Ratione secundæ excluduntur catechumeni et excommunicati, quoniam illi non sunt admissi ad sacramentorum communionem, isti sunt dimissi. Ratione tertiæ excluduntur schismatici. Includuntur autem omnes alii, etiamsi reprobi, scelesti et impii sunt. Atque hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quòd omnes aliæ requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in ecclesiâ, et propterea ecclesiam veram invisibilem faciunt : nos autem credimus in ecclesiâ inveniri omnes virtutes, tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars veræ ecclesiæ, non putamus requiri internam virtutem, sed tantùm externam professionem fidei et sacramentorum communionem.

rement la religion chrétienne, et image plus ou moins fidèle de l'Église idéale, qu'elle doit tendre constamment à réaliser. L'unité de cette Église visible repose uniquement sur la pure prédication de la parole divine et la légitime administration des sacrements [1]. Par conséquent, elle n'a nul besoin, pour se maintenir, d'une hiérarchie et d'un pape ; elle peut même se passer d'un sacerdoce spécial, car un des principes essentiels du protestantisme, c'est le sacerdoce spirituel de tous les Chrétiens. Ainsi Luther suppose une troupe de laïques jetés dans une île déserte et choisissant l'un d'entre eux pour prêtre. L'élu, dit-il, serait aussi véritablement prêtre que si tous les évêques et les papes du monde l'avaient consacré [2]. Ces idées sont communes à toutes les sectes protestantes ; les Quakers vont même plus loin : ils retranchent des fonctions du ministère la prédication de l'Évangile, l'enseignement religieux appartenant, selon eux, à ceux-là seulement qui y sont appelés par une vocation intérieure [3].

En rejetant l'autorité du pape et des conciles, en ne revendiquant pas pour elle-même le privilége de l'infaillibilité, mais en proclamant l'Écriture sainte, librement interprétée par la science, source unique de la religion chrétienne, en présentant enfin à chaque fidèle une Église idéale dont son

[1] Conf. August., c. 7-8 : Est Ecclesia congregatio sanctorum, in quâ Evangelium rectè docetur et rectè administrantur sacramenta. — Cf. Confess. Gallic., c. 27, 28; — Helv. I, c. 17; — Anglic., c. 19; — Belg., c. 27; — Scot., c. 16.

[2] *Luther*, Werke, édit. Walch, T. X, p. 302 et 1858. — Cf. *Zwingle*, Werke, T. I, p. 199. — *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. II, c. 15, § 6.

[3] *Barclay*, Theol. christ. Apol., thes. X : Sicut dono et gratiâ seu lumine Dei omnis vera cognitio in rebus spiritualibus recipitur et revelatur, ita et illo, prout manifestatur et in intima cordis receptum est, per ejus vim et potentiam unusquisque verus Evangelii minister constituitur, præparatur et suppeditatur in opere ministerii, et hoc movente, ducente et trahente, oportet evangelistam, pastorem christianum, duci et mandari in labore et ministerio suo evangelico, et quoad loca, ubi, et quoad personas, quibus, et quoad tempora, quando ministraturus est.

devoir était de s'approcher le plus qu'il pourrait, l'Église protestante avait affranchi l'esprit religieux de toute autorité absolue sur la terre. Malheureusement elle ne tarda pas à tomber dans le dogmatisme le plus rigide, et la liberté subjective fut étouffée sous les symboles qu'on opposa, comme normes de foi infaillibles, aux sectes dissidentes. Une opposition énergique fut faite à cette déplorable tendance, qui menaçait tout travail libre de la réflexion et partant tout progrès dans la doctrine. Les Sociniens d'abord, puis les Arminiens et surtout les Piétistes — ces derniers au nom du mysticisme — revendiquèrent avec force la liberté d'examen, la plus précieuse conquête de la Réforme.

Se plaçant à un autre point de vue, Töllner († 1774) se fit l'organe des Rationalistes [1], et la réaction contre l'Église dominante alla si loin que l'on en vint à examiner s'il était entré dans le plan de Jésus-Christ de réunir ses sectateurs en Église distincte, d'en former une société calquée sur la société politique, de fonder, en un mot, un état ecclésiastique [2]. Ce fut Kant qui se chargea de résoudre le problème. Établissant une distinction entre la notion historique et la notion philosophique de l'Église, il présenta celle-ci comme une association de toutes les créatures raisonnables, travaillant en commun au développement de la moralité et de la religiosité en elles-mêmes et dans les autres, comme une société idéale ayant pour principe la vertu et la liberté, pour but le souverain bien, et soumise à des lois qui ne peuvent être que l'expression

[1] *Töllner*, Vernunftl. Unterricht von symbol. Bücher, Züllich., 1796, in-8°.

[2] *Münscher,* Handbuch der christ. Dogmengeschichte, 3e édit., T. II, p. 375. — *Röhr*, Briefe über den Rationalismus, Aachen, 1813, in-8°, p. 416 : Deutlich fällt in die Augen, dass wenigstens Jesus keinen absichtlichen Antheil daran hatte, wenn seine Universalreligion späterhein, mittelst gewisser äusserlicher Gebräuche, als eine besondere Religionsverfassung, oder als ein kirchliches Institut, auftrat.

de la nature même des êtres raisonnables. C'est un devoir pour l'humanité de chercher à réaliser cet idéal[1].

Cette définition de l'Église comme société morale trouva beaucoup de partisans parmi les théologiens libéraux et parmi les Mystiques qui se sont plus dans tous les temps à présenter l'Église comme une communion des cœurs, à laquelle les formes extérieures sont inutiles. Cependant, à mesure que le sentiment religieux se réveilla dans le sein du protestantisme, l'opinion ancienne, qui fait de l'Église la dispensatrice nécessaire de tous les bienfaits procurés à l'humanité par le Sauveur, reprit de nouvelles forces, et elle trouva dans Schleiermacher un habile et puissant défenseur[2]; mais c'est en vain jusqu'à présent que l'orthodoxie s'est efforcée de faire revivre l'autorité dogmatique des anciens symboles. Tous les vrais théologiens, à peu d'exceptions près, s'accordent à voir dans le protestantisme non pas un ensemble de dogmes, mais un principe : celui de la liberté en face du principe de l'autorité personnifié dans l'Église romaine[3]. Il n'est donc plus question, dans la plupart des églises protestantes, d'exiger des prédicateurs de la parole de Dieu une parfaite conformité de doctrines; ce qu'on demande aux fidèles, ce n'est plus l'unité dogmatique, mais l'unité de l'esprit fondée sur une tolérance

[1] *Kant*, Religion innerhalb, etc., stuck III. — *Schmidt-Phiseldeck*, De morali christ. societate sub typo regni cœl., Havn., 1794, in 8°. — *Stäudlin*, De notione Ecclesiæ, dans la Göttingische theologische Bibliothek, T. I, p. 600; III, p. 241. — *Stapfer*, De naturâ, conditore et incrementis reipubl. ethicæ, Berne, 1797, in-8°.

[2] *Schleiermacher*, Christ. Glaube, T. I, § 6, 22; II, § 121, 125.

[3] *De Wette*, Dogm., § 94. — *Marsh*, A compar. view of the churches of England and Rome, Lond., 1814, in-8°. — *Clausen*, Catholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Lâre og Ritus, Copenh., 1825, 3 vol. in-8°. — *Zimmermann*, Ueber das protest. Princip, Darmst., 1829, in-8°. — *Baur*, Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, Tüb., 1836, in-8°. — *Dorner*, Das Princip unsrer Kirche, Kiel, 1841, in-8°.

réciproque et se manifestant par une charité muutelle, c'est-à-dire que l'Église protestante presque tout entière a adopté aujourd'hui la théorie prêchée depuis longtemps et mise en pratique par les Arminiens, les Mennonites et les Frères Moraves.

§ 18.

De la Parole de Dieu.

Hunnius, Tract. de majestate et auctoritate Scripturæ sacræ, Francof., 1594, in-8°. — *Thummius*, Disquis. de Verbo Dei, Tüb., 1625, 2 part. in-4°. — *Bertling*, Vorstellung, was die lutherische Kirche von der Kraft der heiligen Schrift lehre und nicht lehre, Danzig, 1756, in-4°.

L'Église protestante enseigne dans ses symboles, comme le fait aussi l'Église catholique, que l'Église chrétienne possède seule les clefs du royaume des cieux [1], parce que, seule, elle procure au pécheur l'assistance du Saint-Esprit, en mettant à sa disposition certains moyens de salut, qui consistent dans l'étude de la parole de Dieu et l'usage des sacrements. Telle était aussi la doctrine professée dans l'Église des premiers siècles [2]; car les religions positives, dans tous les temps et dans tous les lieux, ont exprimé hautement la prétention de former le lien unique entre l'homme et Dieu. Sur ce point donc les théologiens protestants et les catholiques sont d'accord, avec cette différence pourtant que ceux-ci ne font point de la lec-

[1] Conf. Helv. I, c. 17; — Belg., c. 28. — *Luther*, Catech. major, p. 500 : Extra hanc christianitatem neque ulla est peccatorum remissio, quemadmodum nec ulla sanctificatio adesse potest.

[2] *Irénée*, Adv. hæres., lib. III, c. 24 : Ubi Ecclesia, ibi et Spiritus Dei et omnis gratia, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia.

ture des Livres saints et de la prédication de la parole de Dieu la partie essentielle du culte, bien qu'ils parlent de l'Écriture comme de la nourriture de l'âme et qu'ils la placent à côté des sacrements [1].

Pour les Protestants, au contraire, la parole de Dieu est la base unique de l'enseignement religieux. Elle n'est pas seulement une source de connaissance ; elle renferme encore en soi un principe vivifiant et sanctifiant. La Loi a sa vertu propre, comme l'Évangile. L'une fait connaître le péché, l'autre nous procure la grâce, en opérant dans notre raison des convictions religieuses, en nous guidant dans la route du bien, en faisant naître en nous des sentiments de piété, d'amour et d'espérance ; quelquefois même en produisant dans nos cœurs une conversion subite, par une espèce de vertu magique [2].

Les anciens théologiens protestants reconnaissaient unanimement la distinction établie déjà par saint Paul entre la Loi et l'Évangile ; seulement les uns entendaient par la Loi la partie morale du Vieux et du Nouveau Testament ou la partie pratique du christianisme, et les autres en restreignaient la notion à la seule législation de Moïse [3] ; de là naquirent des malentendus qui donnèrent lieu à la controverse antinomistique [4]. Elle fut soulevée par Jean Agricola († 1566) au sujet de la recommandation faite par Mélanchthon aux pasteurs évangéliques de commencer par prêcher la Loi afin de frapper

[1] Catech. Rom., P. IV, c. 13, § 18. — Cf. *Augustin*, De gratiâ Christi, c. 24 : Non lege atque doctrinâ insonante forinsecus, sed internâ atque occultâ mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus humanis non solùm veras revelationes, sed etiam bonas voluntates.

[2] *Reinhard*, Dogmat., § 153. — Conf. Helv. I, c. 13 ; — Anglic., c. 7.

[3] *Chemnitz*, Loc. theol., P. II, p. 1. — *Baumgarten*, Glaubenslehre, T. III, p. 178.

[4] *Planck*, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, T. V, P. I, liv. 4.

les pécheurs d'épouvante, de les amener par la terreur à confesser leurs péchés et à s'en repentir ; puis de relever leur courage et d'apaiser leurs angoisses par l'assurance, donnée dans l'Évangile, qu'ils obtiendront grâce de Dieu par le Christ. Agricola repoussa cette méthode avec beaucoup de véhémence comme une déviation du pur christianisme. Il prétendit que la religion chrétienne n'a rien à faire avec la Loi, qui ne concerne que les magistrats civils ; que, par conséquent, ce n'est pas à la Loi ou au Décalogue à prêcher la repentance, mais à l'Évangile, qui nous raconte la passion et la mort du Fils de Dieu ; car, disait-il, la véritable repentance commence toujours par le désir de bien faire, c'est-à-dire par la foi en Christ, qui seule fait naître ce désir en nous. Les Orthodoxes se récrièrent et taxèrent d'erreur dangereuse une opinion qui semble ne reposer que sur une équivoque, tandis qu'au fond elle soulève une question importante [1], à savoir, si depuis la chute, il reste en l'homme assez de force morale pour entrer dans la bonne voie sans y être poussé par la peur des châtiments divins.

L'accord n'était pas aussi général entre les théologiens touchant l'efficacité de la parole de Dieu. Les Mystiques, H. Rothmann, entre autres, soutenaient que l'Écriture sainte n'a pas plus de vertu que tout autre livre, qu'elle n'opère ni l'illumination ni la conversion sans le concours du Saint-Esprit, qui seul donne la lumière intérieure de la grâce [2]. Avant lui,

[1] *Nitzsch*, De antinomismo J. Agricolæ, Vitt., 1804, in-4°. — *Elwert*, De antinomiâ Agricolæ, Tur , 1837, in-8°.

[2] *Rothmann*, Jesu Christi Gnadenreich, Danz., 1621, in-8°; Wohlgegründetes Bedenken, was von D. Dietrichs seinen schwarmfragen, darinnen er von Schwenckfeldianismo handelt und dessen andere beschuldiget, zu halten sey, wobey auch die Frage erörtert wird, ob ohne vorhergehender Erleuchtung des Heiligen Geistes die heilige Schrift möge verstanden werden, Lüneb., 1623, in-8°.

Schwenckfeld avait nié déjà qu'il y eût aucune vertu dans le Verbe extérieur ou la parole humaine, en soutenant que la conversion du pécheur ne s'opère que par l'influence surnaturelle du Verbe devenu chair et de l'homme Jésus devenu Dieu, opinion qui s'appuyait sur son hypothèse de la déification du corps du Christ [1]. En général, les Mystiques de toute nuance attachent peu de prix à la lecture et à la prédication de la Parole de Dieu, et, à cet égard, les Sociniens [2] et les Arminiens, quoique placés à un tout autre point de vue, se rapprochent d'eux, puisqu'ils n'attribuent à cette Parole qu'une vertu naturelle et morale. Tel était aussi le sentiment de Claude Pajon († 1685). Ce célèbre ministre enseignait que l'Esprit saint présente à l'homme dans la Parole de Dieu des vérités et des motifs de conversion propres à porter sa volonté au bien ; et que c'est à l'esprit humain à se laisser convaincre par ces vérités et toucher par ces motifs [3]. Cette théorie fut, on le comprend, combattue avec emportement par les Orthodoxes ; mais elle ne s'en répandit pas moins dans l'Église protestante, où tous les théologiens, qui ne sont pas aveuglés par un intérêt dogmatique, s'accordent à reconnaître que les effets de la Parole de Dieu dans notre âme ne peuvent être, en tout cas, qu'analogues aux lois intérieures de notre nature et de notre propre individualité, et qu'ils ne peuvent, par conséquent, rien avoir de surnaturel.

[1] Voy. *Quenstedt*, Ouv. cité, P. I, p. 172.
[3] *Socin*, De auctoritate Scripturæ, Racov., 1570, in-8°. — *Walch*, Einleitung in die Relig. Streitigk. der luther. Kirche, T. IV, p. 229.
[2] Voy. France protestante, art. *Pajon*.

§ 19.

Des sacrements.

Hunnius, De sacramentis Veteris et Novi Testamenti, Francof., 1595, in-8°. — *Carpzov*, Vindic. doctr. de sacramentis, Lips., 1651, in-4°. — *Baumgarten*, De sacramentis, Halæ, 1753, in-4°. — *Wernsdorf*, Diss. de naturâ et indole sacramentorum ecclesiæ nostræ, Vitt., 1755, in-4°.—*Ruperti*, Ueber die Sacramente unsrer Kirche, dans le T. II de ses Theolog. Miscell., an. 1817. — *Glöckler*, Die Sacramente der christl. Kirche theoretisch dargestellt, Frankf., 1832, in-8°.— *Brenner*, Geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sacramente von Christus bis auf unsre Zeiten, Bamb., 1818-24, 3 vol. in-8°.

Le mot de sacrement, *sacramentum*, qui a été introduit par Tertullien dans la langue dogmatique de l'Église latine, répond au mot grec de μυστήριον, et, comme lui, il s'appliquait autrefois tantôt à une doctrine inconnue, mystérieuse, incompréhensible, communiquée aux hommes par la révélation, tantôt à certains rites auxquels on attribuait une vertu magique, à des actes symboliques célébrés avec une solennité particulière, et même au symbole visible d'une chose invisible, spirituelle. C'est ainsi que les anciens écrivains chrétiens parlent du sacrement de la Trinité ou de l'Incarnation, et qu'ils désignent quelquefois par ce mot la religion chrétienne et même une fête religieuse [1]. Augustin n'hésite pas à donner ce nom au sel qu'on mettait sur la langue des caté-

[1] *Tertullien*, Adv. Prax., c. 30 : In Patre et Filio et Spiritu Sancto, secundùm christianum sacramentum.— *Hilaire*, De Trinit., lib. V, c. 35.— *Isidore de Péluse*, Epist., lib. II, epist. 192. — *Théodoret*, In Epist. ad Coloss., c. 1, §. 26. — *Léon le Grand*, Sermo XXIII, c. 1 : Nota quidem sunt... quæ ad sacramentum pertinent solemnitatis hodiernæ.

chumènes [1], et on le trouve dans Tertullien appliqué à la croix [2]. Cependant c'est dans le sens spécial qu'il a aujourd'hui, celui de signe visible d'une chose invisible, que ce mot paraît avoir été le plus usité [3] ; de là le nom de signes sacrés, *sacrata signa*, donnés aux sacrements.

Ces différentes acceptions d'un même mot expliquent pourquoi les docteurs de l'Église ont admis plus ou moins de sacrements. Le nombre n'en fut définitivement fixé que dans le XIIe siècle. Tertullien paraît n'en avoir connu que deux dans le sens strict du mot, le baptême et l'eucharistie [4]. Dans une de ses lettres, Augustin n'en mentionne non plus que deux, le baptême et la Cène [5], comme formellement établis par Jésus-Christ, bien qu'ailleurs il qualifie de sacrements l'ordination, le mariage, l'extrême-onction et même l'exorcisme qui accompagnait le baptême [6]. Chrysostôme ne parle non plus que de deux : le baptême, auquel était inséparablement jointe l'onction ou la confirmation, et la Cène [7] ; mais le

[1] *Augustin*, De peccat. merit. et remissione, lib. II, c. 26 ; De catech. rud., c. 26.

[2] *Tertullien*, Adv. Judæos, c. 10.

[3] *Chrysostôme*, In Epist. I ad Cor., hom. VII, c. 1 : Μυστήριον καλεῖται, ὅτι οὐχ ἅπερ ὁρῶμεν πιστεύομεν, ἀλλ' ἕτερα ὁρῶμεν καὶ ἕτερα πιστεύομεν. — *Augustin*, De catechiz. rudibus, c. 26 : Signacula rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari ; — Sermo CCLXXII : Dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem ; quod intelligitur, fructum habet spiritalem ; — De peccat. orig., c. 40 : Rerum occultarum sacrata et evidentia signa.

[4] *Tertullien*, De coronâ, c. 3.

[5] *Augustin*, Epist. LIV, c. 1 : (Christus) sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione præstantissimis, societatem novi populi colligavit, sicut est baptismus Trinitatis nomine consecratus, communicatio corporis et sanguinis ipsius et si quid aliud in Scripturis canonicis commendatur ; — De symbol. ad catech., c. 6 : Quomodo Eva facta est ex latere Adæ, ita Ecclesia formetur ex latere Christi. Percussum est ejus latus et statim manavit sanguis et aqua, quæ sunt Ecclesiæ gemina sacramenta.

[6] *Augustin*, Contra epist. Parmen., lib. II, c. 13, § 28 ; De bono conjugali, c. 7, 15 ; De baptismo, lib. V, c. 20 ; De peccat. orig., c. 40.

[7] *Chrysostôme*, In Joh., homil. LXXXV, c. 3 ; Epist. II, c. 2.

Pseudo-Denis l'Aréopagite comptait déjà six mystères, savoir le baptême, la Cène, la bénédiction du chrême, l'ordre, l'état monacal et les rites mortuaires [1]. Cependant, au IX[e] siècle, nous voyons encore Raban Maur ne reconnaître que deux sacrements, le baptême et le chrême, le corps et le sang du Christ, qui, dit-il, méritaient ce nom par leurs vertus saintes et cachées [2]. Dans sa célèbre *Exposition de la foi orthodoxe*, Jean Damascène ne traite également que du baptême et de la Cène [3], et dans son *Livre des Origines*, Isidore de Séville n'en mentionne pas davantage [4]. Contemporain de Raban Maur, Paschase Radbert n'en admet non plus que deux, ainsi que Bérenger de Tours, qui vécut au milieu du XI[e] siècle [5] ; il faut même descendre jusqu'au siècle suivant pour trouver une opinion différente sur ce sujet. Ainsi Godefroi, abbé de Vendôme vers 1120, compte cinq sacrements principaux : le baptême, l'ordination, la confirmation, la Cène et l'extrême-onction [6], et, vers le même temps, en 1124, Otton, évêque de Bamberg et apôtre de la Poméranie, en portait déjà le nombre à sept [7], s'il faut en croire son biographe.

[1] *Denis l'Aréopagite,* De eccles. hierarch., c. 2-7.

[2] *Raban Maur*, De institut. clericorum, lib. I, c. 24 : Sunt autem sacramenta baptismum et chrisma, corpus et sanguis, quæ ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretiùs salutem eorundem sacramentorum [ope] operatur : unde a secretis virtutibus vel sacris sacramenta dicuntur.

[3] *Jean Damascène*, De fide orthod., lib. IV, c. 13.

[4] *Isidore de Séville*, De origin., lib. VI, c. 19 : Sunt sacramenta baptismum et chrisma, corpus et sanguis Christi.

[5] *P. Radbert*, De cœnâ Domini, c. 3 : Sunt autem sacramenta Christi in Ecclesiâ baptismus, corpus quoque Domini et sanguis. — *Bérenger*, De sanctâ cœnâ, Berlin, 1834, p. 153 : Duo sunt præcipuè Ecclesiæ sacramenta, sibi assentanea, sibi comparabilia, regenerationis fidelium et refectionis.

[6] *Godefroi*, De ordinatione episcoporum, dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. XXI, p. 60 : Annulus autem et virga, quando ab illis dantur quibus dari debent, sacras menta Ecclesiæ sunt, sicut sal et aqua, oleum et chrisma, et quædam alia, sine quibu hominum et ecclesiarum consecrationes fieri non possunt.

[7] *Canisius,* Antiq. Lectiones, éd. Basnage, T. III, P. II, p. 62 : Discessurus a

L'Église chrétienne n a donc pas eu de tout temps sept sacrements, ainsi que l'affirment les théologiens catholiques ; jamais fait historique n'a été constaté par des témoignages plus nombreux et plus décisifs. Nous le répétons, ce fut Pierre Lombard [1] qui introduisit cette doctrine dans le système théologique de l'Église latine : il fut le premier qui la développa systématiquement, et, par son immense influence sur les écoles, il la fit recevoir partout d'autant plus facilement que, depuis les temps les plus reculés, le nombre 7 était tenu pour un nombre sacré. Ce qui prouve que son opinion n'était point encore partagée par tous ses contemporains, c'est que Hugues de Saint-Victor ne reconnaissait que deux sacrements nécessaires au salut, le baptême et la Cène, et qu'Alexandre de Halès avouait franchement que le Christ n'a institué que ces deux-là [2]. Ces sept sacrements, auxquels Lombard lui-même était loin d'accorder la même valeur [3], sont le baptême, la confirmation, l'extrême-onction, la Cène, la pénitence, le mariage et l'ordre. Trois d'entre eux, le baptême, la confirmation et l'ordre, confèrent un caractère indélébile, et ils ne peuvent, par conséquent, être renouvelés.

vobis, trado vobis quæ tradita sunt nobis a Domino, arrham fidei... septem sacramenta Ecclesiæ, quasi septem significativa dona Spiritûs Sancti.

[1] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 2 : Sacramenta novæ legis sunt baptismus, confirmatio, panis benedictio, id est eucharistia, pœnitentia, unctio extrema, ordo, conjugium.

[2] *Hugues de S. Victor*, De sacramentis, lib. I, pars IX, c. 7 : Sunt enim quædam sacramenta, in quibus principaliter salus constat et percipitur : sicut aqua baptismatis, et perceptio corporis et sanguinis Christi. — *Alexandre de Halès*, Summa, P. IV, qu. 8, memb. 2, art. 1 : [Christus] duo sacramenta instituit per se ipsum, sacramentum baptismi, quod est maximæ necessitatis et efficaciæ, et sacramentum eucharistiæ, similiter propter quotidianam infirmitatem maximè necessarium.

[3] *Lombard*, Loc. cit. : Quorum alia remedium contra peccatum præbent, et gratiam adjutricem conferunt, ut baptismus : alia in remedium tantùm sunt, ut conjugium : alia gratiâ et virtute nos fulciunt, ut eucharistia et ordo.

Fixée définitivement par Thomas d'Aquin [1], la théorie des sept sacrements devint dès lors une des parties essentielles de l'enseignement scolastique ; toutefois ce ne fut qu'au xv[e] siècle qu'elle fut admise au nombre des articles de foi par le concile de Florence [2]. La décision de ce concile fut sanctionnée, un siècle plus tard, par celui de Trente [3], qui consacra en même temps l'opinion de Lombard et de Thomas d'Aquin [4] sur la différence de dignité des sept sacrements [5], ainsi que cette doctrine toute scolastique, que la grâce est conférée *ex opere operato*, indépendamment des dispositions morales de celui qui les administre ou de celui qui les reçoit [6], par la

[1] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 60-150.

[2] *Mansi*, Concil., T. XXXI, p. 1054.

[3] Concil. Trident , sess. VII, c. 1 : Si quis dixerit sacramenta novæ legis non fuisse omnia a J. Christo instituta, aut esse plura vel pauciora quàm septem, anathema sit.

[4] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 62, art. 5 : De latere Christi fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad eucharistiam, quæ sunt potissima sacramenta.

[5] Concil. Trid., Loc. cit., c. 3 : Si quis dixerit, hæc septem sacramenta ita esse inter se paria ut nullâ ratione aliud sit alio dignius, anathema sit.

[6] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 64, art. 9 : Quia minister in sacramentis instrumentaliter operatur, non in virtute propriâ, sed in virtute Christi, sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti, quòd minister sit in charitate, ita non requiritur fides ejus, sed infidelis potest verum sacramentum præbere; — art. 10 : Intentio potest perverti dupliciter. Uno modo respectu ipsius sacramenti, putà, cùm aliquis non intendit sacramentum conferre, sed derisoriè aliquid agere. Talis perversitas tollit veritatem sacramenti, præcipuè quando suam intentionem exteriùs manifestat. Alio modo quantùm ad id, quod sequitur sacramentum, putà, si sacerdos intendat aliquam fœminam baptizare, ut abûtatur eâ, si intendat conficere corpus Christi, ut eo ad veneficia utatur. Et quia priùs non dependet a posteriori, inde est, quòd talis intentionis perversitas veritatem sacramenti non tollat. — *Duns Scot*, Sentent., lib. IV, dist. I, qu. 6, § 10 : Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quòd non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed sufficit quòd suscipiens non ponat obicem. — *G. Biel*, In Sentent., lib. IV, dist. 1, qu. 3 : Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato, ita, quòd ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic, quòd præter exhibitionem signi, foris exhibiti, non requiritur bonus motus interior in suscipiente. — Concil. Trident., Loc. cit., c. 8 : Si quis dixerit, per ipsa novæ legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam,

vertu même des signes sacramentels de la nouvelle loi, — doctrine inconnue à l'antiquité chrétienne, qui avait toujours fait dépendre l'effet salutaire des sacrements de l'état moral et religieux, sinon du ministre dispensateur, au moins du sujet qui y participait [1], — doctrine étrange qui a été rejetée par plusieurs théologiens catholiques, entre autres par J. Gropper, archidiacre de Cologne, et par le cardinal Bellarmin [2], et qui a été repoussée avec horreur, comme une opinion judaïque, par les Réformateurs [3]. Il est vrai qu'on la trouve aussi professée dans l'Église grecque [4], où l'influence de Théodore Studite fit recevoir, dès le IXe siècle, les six mystères ou sacrements du Pseudo-Denis l'Aréopagite [5]. Depuis le XVe, cette église enseigne, comme l'Église romaine, qu'il y a sept sacrements, avec cette différence seulement qu'elle joint la confirmation ou l'onction du saint chrême au bap-

sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit.

[1] *Augustin*, In Joh. XV, tract. LXXX, c. 3 : Unde ista tanta virtus aquæ, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo : non quia dicitur, sed quia creditur; — In Joh. VI, tract. XXV, c. 12 : Ut quid paras dentes et ventrem? Crede et manducasti. Discernitur quidem ab operibus fides. — *Bernard de Clairvaux*, Opera, T. V, p. 214 : Sacramentum sine re sacramenti sumenti mors est. Res verò sacramenti, etiam præter sacramentum sumenti, vita æterna est.

[2] *Chemnitz*, Examen concil. Trident., P. II, lib. I, p. 26. — *Bellarmin*, De sacrament. in genere, lib. II, c. 1 : Notandum est, in justificatione, quam recipit aliquis, dum percipit sacramentum, multa concurrere : nimirum ex parte Dei voluntatem utendi illâ re visibili : ex parte Christi, passionem : ex parte ministri, potestatem, voluntatem, probitatem : ex parte suscipientis, voluntatem, fidem et pœnitentiam : denique ex parte sacramenti ipsam actionem externam..... Voluntas, fides et pœnitentia in suscipiente adulto necessariò requiruntur ut dispositiones ex parte subjecti, non ut causæ activæ, non enim efficiunt gratiam sacramentalem, sed solùm tollunt obstacula, quæ impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercere possent, undè in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebus fit justificatio.

[3] Apol. Conf. August., p. 203 : Damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis. Hæc simpliciter judaica opinio est. — Conf. Gallic., c. 37; — Scot., c. 21.

[4] *Macaire*, Théologie dogmatique orthodoxe, T. II, p. 615.

[5] *Théodore Studite*, Epist. CLXV.

tême ; qu'elle administre la Cène sous les deux espèces, et qu'elle ne regarde pas l'extrême-onction comme un viatique, mais comme un remède contre les maladies de l'âme et du corps [1].

D'après la définition que l'Église grecque et l'Église romaine donnent des sacrements, trois choses constituent leur essence : l'institution divine, le signe visible, la communication de la grâce invisible à l'âme du fidèle. Or l'un ou l'autre de ces attributs essentiels manquent évidemment à cinq de leurs sept sacrements. Où trouve-t-on dans la pénitence, l'ordre et le mariage, l'élément visible, le symbole, le signe de la chose invisible ? et sur quel passage de l'Écriture sainte, à moins d'avoir recours à l'exégèse la plus arbitraire, fonderait-on l'institution divine de la confirmation et de l'extrême-onction? Ce sont ces motifs qui ont déterminé les Réformateurs à rejeter la doctrine des sept sacrements. Luther en reconnut d'abord trois : le baptême, la Cène et la pénitence ou l'absolution [2]; mais, plus tard, il en réduisit le nombre à deux, comme l'Église calviniste [3].

Tous les promoteurs de la Réforme s'accordèrent d'ailleurs à proclamer, en opposition avec la doctrine scolastique de

[1] *Macaire*, Ouv. cité, T. II, p. 410 et 563. — Confess. orthodox., P. I, qu. 98.

[2] *Luther*, De captiv. Babyl., dans ses Opera, édit. de Iena, T. II, fol. 261 : Neganda mihi sunt septem sacramenta et tantùm tria pro tempore ponenda : baptismus, pœnitentia, panis; — fol. 286 : Si rigidè loqui volumus, tantùm duo sunt in Ecclesiâ Dei sacramenta, baptismus et panis, cùm in his solis et institutum divinitus signum et promissionem remissionis peccatorum videamus. Nam pœnitentiæ sacramentum, quod ego his duobus accensui, signo visibili et divinitus instituto caret, et aliud non esse dixi, quam viam ac reditum ad baptismum.

[3] Conf. Helv: I, c. 19 : Sunt qui septem sacramenta numerent. Ex quibus nos pœnitentiam, ordinationem, non papisticam, sed apostolicam, et matrimonium agnoscimus instituta esse Dei utilia, sed non sacramenta. Confirmatio et extrema unctio inventa sunt hominum, quibus nullo cum damno carere potest Ecclesia; — Gallic., c. 34 ; — Belgic., c. 33 ; — Anglic., c. 25.

l'*opus operatum*, que l'efficacité des sacrements dépend absolument de la foi du sujet auquel ils sont administrés [1]; ils se divisèrent seulement sur la question de savoir s'ils sont de simples signes, de simples gages de la grâce et de la bonté de Dieu, ou s'il y a en eux une vertu magique qui communique la grâce. Zwingle, par exemple, ne voulait y voir que des signes ou des cérémonies vénérables, mais incapables de conférer la grâce [2], parce que de grossiers éléments ne sauraient agir sur l'âme et y opérer la sanctification. Tel était aussi, à peu de chose près, le sentiment de Luther [3] et celui de Calvin, qui considérait les sacrements comme des signes de fraternité chrétienne ou des gages de la grâce divine [4]. Plus tard cependant, lors des controverses sur la Cène, les deux Églises protestantes se rapprochèrent du dogme catholique et enseignèrent la nécessité, au moins conditionnelle, des sacrements, qui communiquent la grâce divine réellement et surnaturellement, abstraction faite de l'intention mentale [5]. Les Sociniens cependant et les Arminiens res-

[1] *Luther*, Loc. cit., fol. 286; Catechismus major, P. IV, c. 29 et suiv. — Conf. August., art. 12.

[2] *Zwingle*, De verâ et falsâ relig., dans ses Opera, T. II, p. 197 : Vocem sacramentum magnopere cupiam Germanis nunquam fuisse acceptam. Cùm enim hanc vocem audiunt, jam aliquid magnum sanctumque intelligunt, quod vi suâ conscientiam a peccato liberet. Sacramentum nihil aliud esse videmus, quàm initiationem aut oppignorationem. Sunt ergo sacramenta signa vel cæremoniæ, quibus se homo Ecclesiæ probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque Ecclesiam totam potiùs certiorem de tuâ fide quàm te. Si enim fides tua non aliter fuerit absoluta quàm ut signo cæremoniali ad confirmandam egeat, fides non est.

[3] *Luther*, De capt. Babyl., T. II, fol. 273 : Nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem justificationis seu esse signa efficacia gratiæ.

[4] *Calvin*, De re sacramentariâ, c. 7; Inst. rel. christ., lib. IV, c. 14, § 14 : Fallitur, qui plus aliquid per sacramenta sibi conferri putat, quàm quod verbo Dei oblatum verâ fide percipiat. Ex quo etiam conficitur, non pendere ex sacramenti participatione salutis fiduciam, acsi justificatio sita illic foret, quàm in uno Christo repositam, nihilominus evangelii prædicatione, quàm sacramenti obsignatione nobis communicari scimus, ac sine hâc posse in solidum constare.

[5] Conf. August., art. 13. — Apol. Conf. August., p. 253. — Confess. Helvet. I,

tèrent fidèles ou revinrent à la première manière de voir des Réformateurs, ceux-là en considérant les sacrements comme de simples cérémonies extérieures au moyen desquelles les Chrétiens manifestent leur foi et se distinguent des sectateurs des autres religions [1], les seconds en leur attribuant seulement une vertu symbolique, morale, en tant qu'ils inspirent de sérieuses réflexions sur les vérités de la religion [2], et en les présentant comme les signes et les gages de l'alliance que Dieu a conclue avec nous. Le protestantisme moderne a fini aussi par faire revivre l'opinion première de Luther et de Calvin. De divers côtés même des voix se sont élevées pour demander qu'on cesse d'appliquer au baptême et à la Cène une dénomination qui n'est point biblique [3].

c. 19. — *Hollaz*, Op. citat., p. 1058 : Intentio externa, quæ consistit in adhibitione omnium verborum et actionum sacramentalium hoc modo, quo Christus instituit, ad integritatem sacramenti necessaria est. Interna intentio requiritur quidem ad decorum ministri, ut attentum, non somnolentem, non peregrinantem animum afferat : sin tamen vel ex negligentiâ, vel ex malitiâ non sit intentus, salutarem sacramenti effectum non impedit; — p. 1065 : Necessaria sunt sacramenta necessitate præcepti et medii, non necessitate absolutâ, sed ordinatâ sive conditionatâ; magis tamen necessaria sunt sacramenta initiationis, quàm confirmationis.

[1] Cat. Racov., qu. 202 : Quomodo confirmare potest nos in fide id, quod nos ipsi facimus, quodque licet a Domino institutum, opus tamen nostrum est, nihil prorsus miri in se continens.

[2] Conf. Remonst., c. XXII, art. 3; XXIII, art. 1 : Sacramenta ritus sacros ac solennes intelligimus, quibus veluti fœderalibus signis ac sigillis Deus gratiosa sua beneficia in fœdere præsertim evangelico promissa non modo repræsentat et adumbrat, sed et certo modo exhibet atque obsignat. — *Limborch*, Theol. christ., lib. V, c. 66, § 31 : Restat, ut dicamus, Deum gratiam suam per sacramenta nobis exhibere, non eam actu per illa conferendo, sed per illa tanquam signa evidentia eam repræsentando et ob oculos ponendo; — § 32 : Sic pignoribus et arrhis apud homines etiam rerum ipsarum aliqualis traditio fieri censetur. Præterea a parte nostrâ fovent pietatem, quia est obligatio ad officium faciendum et instar militaris juramenti.

[3] *Reinhard*, Dogmat., § 154. — *Schleiermacher*, Christ. Glaube, T. II, p. 454 et suiv.

§ 20.

La pénitence.

Wigand, Explicatio de clave ligante, Francof., 1561, in-8°. — *Morin*, Comment. hist. de discipl. in administratione sacræ pœnitentiæ, Paris., 1651, in-fol. — *Daillé*, De pœnis et satisfactionibus humanis, Amst., 1649, in-4°; — De sacramentali sive auriculari Latinorum confessione, Gen., 1661, in-4°. — *Hottinger*, Biga exercitat. de pœnitent. tum antiquioris tum romanæ ecclesiæ, Tigur., 1706, in-4°. — *Wernsdorf*, De absolutione non mere declarativâ, Vitt., 1716, in-4°. — *Abicht*, De confessione privatâ, Gedan., 1728, in-4°. — *Fix*, Geschichte der Beichte, Chemnitz, 1800, in-8°. — *Mohnike*, Das sechste Hauptstück im Katechismus, Strals., 1830, in-8°.

Il est incontestable qu'une discipline sévère régnait dans la primitive Église, mais il n'est pas moins certain que des siècles s'écoulèrent avant que l'on s'imaginât de faire de la pénitence un sacrement. On croyait seulement, comme nous l'apprennent les témoignages des Pères, que les fautes commises après le baptême pouvaient se racheter par de rudes expiations [1] et une confession publique de ses péchés. La pénitence accomplie, le coupable, tenu jusque-là en dehors de l'Église, était admis de nouveau dans l'assemblée des fidèles par le prêtre, qui lui annonçait le pardon, mais qui ne pouvait agir qu'avec le consentement de la communauté [2], preuve évidente, selon nous, que, dans l'opinion générale, le pouvoir des clefs avait été remis non pas à un seul homme, ni même

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 13, § 7. — *Tertullien*, De pœnitent., c. 2, 4, 9, 10. — *Lactance*, Inst. div., lib. IV, c. 30. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. II, c. 12. — *Origène*, In Lev., homil. II, c. 4.

[2] *Cyprien*, Epist. LV, dans ses Opera, p. 85 : Vix plebi persuadeo, immò extorqueo, ut tales patiantur admitti; — Epist. LIX : Quæ res nos satis movit, recessum esse a decreti nostri auctoritate... sine petitu et conscientiâ plebis.

au clergé, mais à l'Église. Encore cette absolution n'était-elle, pourrait-on dire, que conditionnelle ; elle devait être ratifiée de Dieu, qui seul peut lire dans le cœur des hommes [1], le sentiment chrétien étant trop profond chez tous pour que l'on se permît de préjuger l'arrêt du Juge suprême. Jusqu'au XIIIe siècle, la formule de l'absolution prononcée par le prêtre fut conçue ainsi : *Misereatur tibi omnipotens Deus et dimittat tibi omnia peccata*, c'est-à-dire : Que le Dieu tout-puissant ait pitié de toi et te pardonne tous tes péchés.

Au reste, même après les luttes des Orthodoxes avec les Montanistes, les Novatiens et d'autres sectaires, qui refusaient à l'Église le pouvoir de remettre les péchés les plus graves, tels que l'idolâtrie, l'impureté et l'homicide, la notion de la pénitence était encore si mal définie, que Léon le Grand n'entendait sous ce mot que la confession [2]. La plupart des théologiens pourtant s'accordaient déjà à y faire entrer comme éléments nécessaires un repentir sincère ou la contrition du cœur, la confession orale et la satisfaction par des macérations, des prières et de bonnes œuvres, c'est-à-dire ce que l'Église catholique appela plus tard la matière du sacrement.

Les différences d'opinions portaient principalement sur la confession qui, publique d'abord, devint privée pour les péchés secrets à partir du IIIe siècle. Quoique recommandée

[1] *Cyprien*, Epist. LII, dans ses Opera, p. 71 : Non præjudicamus Domino judicaturo, quominus si pœnitentiam plenam et justam peccatoris invenerit, tunc ratum faciat quod a nobis fuerit hìc statutum. Si verò nos aliquis pœnitentiæ simulatione deluserit, Deus qui non deridetur et qui cor hominis intuetur, de his, quæ nos minus perspeximus, judicet et servorum sententiam Dominus emendet. — *Jérôme*, Com. in Matt., lib. III, c. 16 : Istum locum episcopi et presbyteri non intelligentes, aliquid sibi de Pharisæorum assumunt supercilio : ut vel damnent innocentes, vel solvere se noxios arbitrentur, quum apud Deum non sententia sacerdotum, sed reorum vita quæratur.

[2] *Léon le Grand*, Epist. CLXVIII, c. 2.

par la hiérarchie [1], cette pratique, qui donna lieu de bonne heure à des abus si scandaleux que le patriarche de Constantinople, Nectaire († 397), se vit forcé de l'abolir dans toute l'étendue de sa juridiction [2], n'était point devenue obligatoire au IX[e] siècle, comme on le voit par le 33[e] canon d'un synode tenu à Châlons, en 813 [3], où la préférence est encore évidemment donnée à l'usage de se confesser directement à Dieu. Même dans le XII[e] siècle, beaucoup étaient d'avis que la confession, quelque utile qu'elle soit, n'est pas une condition indispensable de la rémission des péchés, et que la contrition suffit [4]. Telle était l'opinion de Pierre Lombard, entre autres[5]. Dès cette époque pourtant, il s'établit une autre théorie basée principalement sur le traité *De la vraie et de la fausse pénitence*, dont on croyait Augustin l'auteur, et où on lit que les prêtres ont le pouvoir de lier et de délier; que Dieu pardonne à ceux à qui ils pardonnent. Lombard leur contestait naturellement ce pouvoir et ne voulait leur reconnaître qu'un droit de déclaration à l'égard de ceux dont

[1] *Léon le Grand*, Epistol. CLXVIII, c. 2 : Sufficit illa confessio, quæ primùm Deo offertur, tum etiam sacerdoti, qui pro delictis pœnitentium precator accedit. Tunc enim plures ad pœnitentiam poterunt provocari si populi auribus non publicetur conscientia confitentis.

[2] *Socrate*, Hist. eccles., lib. V, c. 19. — *Sozomène*, Hist. eccles., lib. XII, c. 16. — *Nicéphore*, Hist. eccles., lib. XII, c. 28.

[3] *Mansi*, Concil., T. XIV, p. 100 : Quidam Deo solummodo confiteri debere dicunt peccata, quidam verò sacerdotibus confitenda esse percensent : quod utrumque non sine magno fructu fit. Ita duntaxat et Deo, qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra. Et secundùm institutionem Apostoli confiteamur alterutrum peccata nostra, et oremus pro invicem, ut salvemur (Jac. v, 16). Confessio itaque quæ Deo fit, purgat peccata : ea verò, quæ sacerdoti fit, docet qualiter ipsa purgentur peccata.

[4] *Gratien*, Decretum, P. II, c. 33, qu. 3.

[5] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 17 : Oportet pœnitentem confiteri peccata, si tempus habeat : et tamen antequam sit confessio in ore, si votum fit in corde, præstatur ei remissio.

Dieu a remis ou retenu les péchés [1]. Richard de Saint-Victor combattit son opinion comme frivole, et néanmoins il n'attribue lui-même au prêtre que la partie de la rémission des péchés qui concerne la peine [2]. Thomas d'Aquin est aussi d'avis que le prêtre ne remet les péchés qu'indirectement [3] ; mais, contrairement à l'opinion de Richard de Saint-Victor, il soutient qu'il peut décharger le pécheur de la peine et de la coulpe. Dès lors, la formule déprécative de l'absolution : *Misereatur vestri omnipotens Deus*, ou *Absolutionem tribuat vobis omnipotens*, tendait à se changer en cette formule indicative : *Ego absolvo te*, Je t'absous, et ce fut Thomas qui se chargea encore de justifier ce changement [4]. Dès lors aussi, on commença à condamner de plus en plus fortement l'usage, qui s'était maintenu jusque-là, de se confesser à des laïques [5], au moins en cas de nécessité, et à affirmer que l'absolution appartient

[1] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 18 : Solus Deus dimittit peccata vel retinet... Non autem hoc sacerdotibus concessit, quibus tamen tribuit potestatem solvendi et ligandi, id est ostendendi homines ligatos vel solutos... Non semper sequitur Deus ecclesiæ judicium, quæ per surreptionem vel ignorantiam interdum judicat, Deus autem semper judicat secundùm veritatem.

[2] *Richard de S. Victor*, Tract. de potest. ligandi et solvendi, c. 12.

[3] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 18, art. 1 : Solus Deus remittit per se culpam, et in virtute ejus agit instrumentaliter sacerdos ut minister. Sic patet, quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpæ, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam.

[4] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 84, art. 3 : Christus non legitur hanc formam instituisse, neque etiam in communi usu habetur, quinimo in quibusdam absolutionibus, sicut in Prima et Completorio et in cœnâ Domini, absolvens non utitur oratione indicativâ : Ego te absolvo : sed oratione deprecativâ : Misereatur vestri omnipotens Deus, vel : Absolutionem tribuat vobis omnipotens.—Thomas défend la première de ces formules comme la forme la plus convenable dans son Opusc. XXII.

[5] *Thomas de Cantimpré*, De Apibus, lib. LIII, c. 23. —*Lombard*, Sent., lib. IV, dist. 17 : Tanta est vis confessionis, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 8, art. 2 : Quando necessitas imminet, debet facere pœnitens quod ex parte suâ est, scilicet conteri et confiteri cui potest.— *Bonaventure*, In Sentent., lib. IV, dist. 17, pars 13.— *Duns Scot*, In Sent., lib. IV, dist. 17, qu. 1.

exclusivement au prêtre, qui seul possède le pouvoir des clefs-doctrine qui triompha au quatrième concile du Latran, en 1215, où Innocent III fit, sous peine d'excommunication, à tout catholique arrivé à l'âge de discrétion, un devoir de se confesser à son curé au moins une fois par an [1]. Cette décision fut prise en vue des Cathares, des Bégards, des Vaudois et des autres hérétiques qui, par haine contre la hiérarchie, déclaraient inutile de se confesser aux prêtres.

Ce fut le même esprit d'opposition à la hiérarchie qui porta Wiclef à avancer que la confession orale est sans profit pour le pécheur animé d'une véritable contrition. Luther, au contraire, qui maintint d'abord la pénitence au nombre des sacrements, conserva l'absolution privée et même, en certains cas, la confession auriculaire comme préparation à la Cène, sans exiger toutefois du pénitent l'énumération détaillée de ses péchés [2] ; mais cette pratique est à peu près tombée en désuétude, en sorte qu'aujourd'hui on se contente, dans l'Église luthérienne, comme on s'est contenté toujours dans l'Église réformée [3], d'une confession générale des péchés,

[1] Concil. Later. IV, c. 2 : Omnis fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua peccata fideliter saltem semel in anno confiteatur proprio sacerdoti, et injunctam sibi pœnitentiam propriis viribus pro virili studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiæ sacramentum : alioquin et vivens ab ingressu ecclesiæ arceatur, et moriens christianâ careat sepulturâ.

[2] Conf. August., art. 11 : Impium esset ex Ecclesiâ privatam absolutionem tollere. — Apol. Confess. Aug., p. 27 : Confessio apud nos non est abolita, non enim solet porrigi corpus Domini nisi ante exploratis et absolutis.—Art. Smalcald., p. 331 : Cùm absolutio et virtus clavium etiam sit consolatio et auxilium contra peccatum, ab ipso Christo instituta, nequaquam in Ecclesiâ confessio et absolutio abolenda est, præsertim propter teneras et pavidas conscientias, et propter juventutem indomitam, ut audiatur, examinetur et instituatur in doctrinâ Christi : enumeratio autem peccatorum debet esse unicuique libera.

[3] Conf. Helv. I, c. 14 : Credimus confessionem ingenuam, quæ soli Deo fit, vel privatim inter Deum et peccatorem, vel palam in templo, ubi generalis peccatorum confessio recitatur, sufficere, nec necessarium esse ad remissionem peccatorum consequendam, ut quis peccata sua confiteatur sacerdoti, susurrando in aures ipsius, ut

après laquelle le ministre du culte prononce l'absolution du peuple, non pas *effectivè* et *realiter*, mais simplement *declarativè* et *hypotheticè* [1], en laissant à la conscience individuelle le soin de s'interroger elle-même sur son état moral.

Parallèlement au développement de la théorie de la confession se fit celui de la doctrine de la satisfaction, consistant dans l'exercice de la prière et de la mortification et dans de bonnes œuvres, doctrine à laquelle se rattache étroitement celle des indulgences. Dans tous les temps, en effet, les évêques, comme chefs de la communauté, s'étaient réservé le droit d'abréger les pénitences et de remettre au pécheur une partie de la peine imposée par l'Église. On sait que ce furent précisément de semblables actes de charité chrétienne exercés envers de grands coupables qui provoquèrent le schisme des Donatistes et des Novatiens. A la suite des invasions des Barbares, une nouvelle forme d'indulgences s'introduisit dans l'Église. Chez les peuplades germaniques tout crime se rachetait à prix d'argent. On s'imagina que le même procédé pouvait s'appliquer devant le tribunal de Dieu. Cet usage de racheter les peines canoniques qu'on avait encourues s'é-

vicissim cum impositione manuum ejus audiat ab ipso absolutionem, quòd ejus rei nec præceptum ullum, nec exemplum exstet in Scripturis Sacris. Si quis verò peccatorum mole et tentationibus perplexis oppressus velit consilium, institutionem et consolationem privatim, vel a ministro Ecclesiæ, aut ab alio aliquo fratre, in lege Dei docto, petere, non improbamus. — Cf. *Zwingle*, Opera, T. I, p. 405. — *Calvin*, Instit. rel. christ., lib. III, c. 4, § 12-14.

[1] *Hollaz*, Examen, etc., p. 1348 : Ministri Ecclesiæ habent potestatem remittendi peccata, non principalem et independentem, sed ministerialem et delegatam, quâ peccatoribus contritis et pœnitentibus non tantùm significativè et declarativè, sed etiam effectivè et realiter omnia peccata, sine ullâ culpæ et pœnæ reservatione, remittunt. — *Reinhard*, Dogmat. § 177 : Die Absolution ist nicht weiter als annuntiatio veniæ peccatòrum conditionata, a publico Ecclesiæ ministro facta... Die Absolution ist also blos declarativè und hypotheticè zu verstehen, und es könnte sie auch jeder andre Christ ertheilen, wenn man nicht der guten Ordnung wegen dieses Recht den öffentlichen Religionslehrern vorbehalten hätte.

tablit d'abord en Angleterre et en Irlande, et malgré les mesures prises contre un pareil abus par les synodes [1], il ne tarda pas à se répandre sur le continent [2]. La hiérarchie s'aperçut promptement du parti qu'elle pouvait tirer de cette superstition populaire dans l'intérêt de sa propre puissance [3], et les Scolastiques se chargèrent de développer scientifiquement une doctrine qui avait, dès l'origine, donné lieu aux plus graves désordres. Ce fut dans l'intention de la fonder sur une base dogmatique qu'Alexandre de Halès et Thomas d'Aquin inventèrent la fameuse théorie des œuvres surérogatoires [4], théorie qui ne fut toutefois élevée au rang de dogme que par la bulle *Unigenitus*, publiée en 1343 par Clément VI [5], au sujet du jubilé. Dès lors on dut croire dans l'Église catholique que le trésor inépuisable des indulgences, dont saint Pierre et ses successeurs sont les dispensateurs, peut être appliqué

[1] *Mansi*, Concil., T. XII, p. 406 : Si placari per alios potest divina justitia, cur divites, qui pro suis flagitiis aliorum innumeris suis possunt præmiis jejunia redimere, difficiliùs regnum intrare cœlorum dicuntur.

[2] *Ibid.* T. XIV, p. 101 : Quidam ex industriâ peccantes propter eleemosynarum largitionem sibi promittunt impunitatem... qui videntur Deum mercede conducere, ut eis impunè peccare liceat.

[3] *Ibid.*, T. XX, p. 535 : Ut Rudolphus regnum Teutonicorum regat et defendat, ex parte vestrâ [Petre et Paule] dono [Gregorius VII] omnibus sibi fideliter adhærentibus absolutionem omnium peccatorum vestramque benedictionem in hâc vitâ et in futurâ.

[4] *Alexandre de Halès*, Summa, P. IV, qu. 23, memb. 5, art. 2. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. II, qu. 108, art. 4; III, suppl., qu. 25, art. 1.

[5] Extravag. commun., lib. V, tit. 9, c. 2 : Deus Filius non auro et argento, sed sui ipsius pretioso sanguine nos redemit... Quem thesaurum per beatum Petrum, cœli clavigerum, ejusque successores, commisit fidelibus salubriter dispensandum, et piis, et rationalibus causis nunc pro totali, nunc pro partiali remissione pœnæ temporalis, pro peccatis debitæ, prout cum Deo expedire cognoscerent, verè pœnitentibus et confessis misericorditer applicandum. Ad cujus thesauri cumulum beatæ Dei genetricis et omnium electorum a primo justo usque ad ultimum merita, adminiculum præstare noscuntur, de cujus consumtione vel diminutione non est formidandum, tam propter infinita Christi merita, tam pro eo, quòd quanto plures ex ejus applicatione trahuntur ad justitiam, tantùm magis accrescit.

au rachat d'une partie ou de la totalité de la peine temporelle encourue par les pécheurs, et non-seulement par les pécheurs vivants qui se repentent et se confessent, mais même par les pécheurs défunts, que, dans le ve siècle, on regardait encore comme soustraits à la juridiction de l'Église terrestre [1]. Il est vrai qu'à ces derniers les indulgences ne pouvaient être appliquées *auctoritativè*, comme disent les Scolastiques, c'est-à-dire en manière de grâce judiciaire, mais seulement *imperativè* ou en forme de suffrage [2]. Or l'histoire prouve que dans la pratique on tint en général fort peu de compte de cette distinction, et que l'on accorda, depuis la fin du xve siècle, un pouvoir absolu aux papes sur le purgatoire. Les abus devinrent si criants que toutes les sectes réformatrices du moyen âge, les Vaudois, les Wicléfites, les Hussites, s'élevèrent avec énergie contre une doctrine qui donnait lieu à d'odieux scandales. Les Réformateurs du xvie siècle marchèrent sur leurs traces, en sorte que le concile de Trente lui-même se crut obligé, tout en maintenant le

[1] *Mansi*, Concil., T. VIII, p 183 : Nos etiam mortuis veniam præstare deposcunt. Quod nobis possibile non est, manifestum est, quia cùm dictum sit: quæ ligaveritis super terram : quos ergo non esse jam constat super terram, non humano, sed suo judicio reservavit; nec audet ecclesia sibi vendicare, quod ipsis beatis Apostolis conspiciat non fuisse concessum, quia alia sit causa superstitum, alia defunctorum. — Cf. *Thomas d'Aquin,* Summa, P. III, suppl., qu. 25, art. 1 : Quidam dicunt, quòd non valent [indulgentiæ] ad absolvendum a reatu pœnæ, quam quis in purgatorio secundùm judicium Dei meretur, sed valent ad absolvendum ab obligatione, quâ sacerdos obligavit pœnitentem ad pœnam aliquam, vel ad quam ordinatur ex canonum statutis. Sed hæc opinio non videtur vera. Primò quia est contra privilegium Petro datum (Matt. xvi). Unde remissio, quæ fit quantùm ad forum ecclesiæ, valet etiam quantùm ad forum Dei. Præterea ecclesia, hujusmodi indulgentias faciens, magis damnificaret, quàm adjuvaret, quia remitteret ad graviores pœnas scilicet purgatorii, absolvendo a pœnitentiis injunctis. — *Mansi*, Concil , T. XIX, p. 539 : Tantam Ecclesiæ suæ Christus largitus est virtutem, ut etiam qui in hâc carne vivunt jam carne solutos absolvere valeant, quos vivos ligaverant.

[2] *Amort*, Op. cit., T. II, p. 292.

principe, de prendre de sérieuses précautions contre de trop fréquents abus [1].

Ce fut, on le sait, le honteux trafic des indulgences qui, en révoltant toutes les consciences pieuses, prépara en partie le succès de la Réforme. Luther et Zwingle opposèrent à la théorie scolastique des bonnes œuvres, développée et perfectionnée par la cupidité romaine, le principe de la justification par la foi seule. La pénitence devint ainsi un sentiment purement intérieur et subjectif, quelque chose qui se passe entre l'âme pécheresse et Dieu, et comme sacrement, elle se perdit dans le baptême. L'Église ne se réserva que le pouvoir de prononcer l'absolution au nom de Dieu, sans exiger d'ailleurs des fidèles, nous venons de le dire, l'énumération de leurs péchés [2], et le droit, tombé depuis longtemps en désuétude, d'excommunier les pécheurs impénitents [3]. Le prêtre ne jouit d'ailleurs à cet égard d'aucun privilége, il n'est que l'organe de la communauté [4].

[1] Concil. Trident., sess. XXV : S. Synodus indulgentiarum usum, Christiano populo maximè salutarem et sanctorum conciliorum auctoritate probatum, in ecclesiâ retinendum esse docet, eosque anathemate damnat, qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in ecclesiâ potestatem esse negant. In his tamen concedendis moderationem adhiberi cupit, ne nimiâ facilitate ecclesiastica disciplina enervetur. Abusus verò, qui in his irrepserunt, et quorum occasione insigne hoc indulgentiarum nomen ab hæreticis blasphematur, emendatos et correctos cupiens, præsenti decreto generaliter statuit, pravos quæstus omnes pro his consequendis, undè plurima in christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse.

[2] Apol. Confess. August., p. 181 : De enumeratione delictorum diximus eam non esse jure divino necessariam. Nam quod objiciunt quidam judicem debere cognoscere causam, priusquam pronuntiat, nihil ad rem pertinet, quia ministerium absolutionis beneficium est, seu gratia, non est judicium seu lex. Itaque ministri in ecclesiâ habent mandatum remittendi peccata, non habent mandatum cognoscendi occulta peccata.

[3] Apolog. Confess. August., p. 199 : Clavis habet mandatum remittendi peccata his qui convertuntur, et arguendi et excommunicandi istos, qui nolunt converti. — *Reinhard*, Dogmat, § 177.

[4] Art. Smalc., p. 345 : (Christus) tribuit principaliter claves Ecclesiæ et imme-

§ 21.

De l'extrême-onction.

Launoi, De sacramento unctionis infirmorum, Paris., 1673, in-8°. — *Daillé*, De duobus Latinorum ex unctione sacramentis, Gen., 1659, in-8°. — *Pfaff*, De unctionibus Christi et Christianorum, Tüb., 1727, in-4°. — *Woldike*, De unctione fidelium, Hafn., 1732, in-4°.

L'extrême-onction, que les Latins, les Grecs, les Nestoriens et les Monophysites [1] placent au rang des sacrements de l'Église, n'est aux yeux des Protestants qu'un moyen thérapeutique recommandé par saint Jacques aux Chrétiens de son temps [2]. L'usage d'oindre les malades paraît avoir été pratiqué de bonne heure dans l'Église chrétienne. Épiphane et Irénée en parlent comme d'une coutume existant chez différentes sectes hérétiques [3], et Origène comme d'une partie de la pénitence [4]. Il est à remarquer d'ailleurs que cette onction était toujours accompagnée de prières ; car, dans l'opinion des premiers Chrétiens comme dans celle des Juifs [5], une prière fervente était un moyen très-efficace de chasser les démons, cause de presque toutes les maladies. Cependant, à l'exception d'un passage assez vague d'une lettre d'Innocent Ier, où le chrême est qualifié d'espèce de sacrement, *genus sacra-*

diatè ; — p. 353 : In casu necessitatis absolvit etiam laicus et fit minister ac parochus alterius.

[1] *Martène*, De antiquis Ecclesiæ ritibus, lib. I, pars II, c. 7. — *Assemanni*, Bibl. orient., T. II, p. 276.

[2] Jacques v, 14.

[3] *Épiphane*, Hæres., XXXVI, c. 2. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 21.

[4] *Origène*, In Lev., homil. II, c. 4.

[5] *Gfrörer*, Gesch. des Urchristenthums, T. I, p. 143 et suiv.

menti[1], nous ne trouvons aucun témoignage clair, positif, que l'extrême-onction ait été placée au nombre des sacrements avant le IXe siècle[2]. Ce fut Hugues de Saint-Victor qui, le premier parmi les Scolastiques, en traita comme d'un viatique pour les malades[3] — opinion condamnée par l'Église grecque[4], qui refuse de voir dans ce sacrement autre chose que le sacrement des mourants; mais adoptée par l'Église latine et consacrée par le concile de Trente[5]. Il ne s'éleva de discussion parmi les Scolastiques que sur la question de savoir si l'extrême-onction doit être réitérée. Godefroi de Vendôme et Yves de Chartres le niaient[6]; mais les autres théologiens se prononcèrent pour l'affirmative, et l'on admit à peu près généralement qu'il était convenable de la recevoir à chaque nouvelle atteinte de la maladie[7]. Les Protestants, pour qui le caractère essentiel d'un sacrement est d'avoir été institué par Jésus-Christ lui-même, rejettent naturellement celui de l'extrême-onction, qui serait tout au plus d'institution apostolique en supposant même qu'il fût question dans Jacq. v, 14-15 d'autre chose que d'un usage local et temporaire[8]. Ils se contentent d'administrer aux mourants la Cène sous les deux espèces.

[1] *Innocent*, Epist. XXV ad Decent., c. 11 : Nam pœnitentibus istud infundi non potest, quia genus est sacramenti.

[2] Synodus Regiaticina, c. 8, dans *Mansi*, Concil., T. XIV, p. 932.

[3] *Hugues de S. Victor*, De sacramentis, lib. II, pars xv, c. 1-3.

[4] *Macaire*, Ouv. cité, T. II, p. 563.

[5] Concil. Trident., sess. XIV, c. 1-3.

[6] *Godefroi de Vendôme*, Quid sit sacramenti iteratio, dans les Opera de *Sirmond*, T. III, p. 899. — *Yves de Chartres*, Epist. CCLVII : Unctionem quam semel accepisti, non æstimo repetendam : quia secundùm institutum apostolicæ sedis, genus est sacramenti.

[7] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist 23. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 33, art. 1. — *Bonaventure*, Sentent., lib. IV, dist. 23, art. 2, qu. 4.

[8] Voy. *Iken*, Dissertationes philologico-theologicæ in diversa sacri codicis loca, Lugd. Bat., 1749, in-4°, T. II, p. 605 et suiv.

§ 22.

L'ordre.

Viret, De origine, continuatione, usu atque præstantiâ ministerii verbi, Gen., 1554, in-fol. — *Heshusius*, Vom Amt und Gewalt der Pfarrherrn, Erf., 1585, in-8°. — *Morin*, De sacris eccles. ordinationibus, Paris., 1655, in-fol. — *Hüffell*, Wesen und Beruf des evangel. — christl. Geistlichen, Giessen, 4e édit., 1843, 2 vol. in-8°.

Les premiers Chrétiens se considéraient tous comme membres d'un sacerdoce universel dont Jésus-Christ était le souverain pontife [1]. Cependant le Sauveur avait spécialement choisi douze de ses disciples pour prêcher l'Évangile, et il leur avait promis plus particulièrement l'assistance de son Saint-Esprit [2]. D'un autre côté, la surveillance des églises exigea bientôt des employés particuliers, qui furent élus par la communauté ou établis par les apôtres [3], et qui, selon l'usage juif, furent consacrés au service des églises par l'imposition des mains soit des fidèles eux-mêmes, soit des anciens déjà en fonctions [4]. Les plus vieux documents que nous possédions sur l'organisation de l'Église primitive n'offrent point d'autre différence entre les fonctionnaires ecclésiastiques et les membres des églises. Mais avec le catholicisme se développa l'idée d'un sacerdoce proprement dit, c'est-à-dire d'un corps intermédiaire entre le Christ et les communautés

[1] Héb. VIII, c. 11. — I Pierre II, 9. — Apoc. I, 6.
[2] Jean XX, 22.
[3] Act., VI, 2-6; XIV, 23. — Tite I, 5 et suiv.
[4] Act. VI, 6. — I Tim. IV, 14.

chrétiennes, d'un clergé hiérarchiquement constitué à l'instar du sacerdoce lévitique, immédiatement institué de Dieu et revêtu de toute la puissance ecclésiastique. Cette idée fit un chemin rapide. Si, jusqu'au v[e] siècle, des voix s'élevèrent encore çà et là pour proclamer le sacerdoce universel des Chrétiens [1], elles s'affaiblirent peu à peu et se turent dès que le clergé eut réussi à reconstituer le sacerdoce juif avec tous ses priviléges, même avec son grand-prêtre. Ce ne fut plus que dans quelques sectes hérétiques que l'on continua à entendre comme un écho du siècle apostolique depuis le vi[e] siècle jusqu'à Luther, qui revendiqua avec énergie la liberté chrétienne en proclamant de nouveau le sacerdoce de tous les Chrétiens [2]. Il n'y a donc pas dans les Églises protestantes de

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 8, § 3 : Omnes justi sacerdotalem habent ordinem. — *Tertullien*, De exhort. castitat., c. 7 : Nonne et laici sacerdotes sumus?... Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiæ auctoritas. — *Augustin*, De civitat. Dei, lib. XX, c. 10 : Quod adjunxit [Apoc. 20] : Erunt sacerdotes Dei et Christi et regnabunt cum eo mille annis : non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui propriè jam vocantur in ecclesiâ sacerdotes, sed sicut omnes christianos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis.

[2] *Luther*, De captiv. Babyl., dans ses Opera, T. II, p. 273 : Neque papa, neque episcopus habet jus unius syllabæ constituendæ super christianum hominem, nisi id fiat ejusdem consensu; — De instituendis ministris ecclesiæ, ibid., p. 580 : Suntque prorsus omnes Christiani sacerdotes, et omnes sacerdotes sunt christiani. — Apol. Conf. Aug. p. 201 : Sacerdotium intelligunt adversarii non de ministerio verbi et sacramentorum aliis porrigendorum, sed de sacrificio, quasi oporteat esse in N. T. sacerdotium simile Levitico, quod pro populo sacrificet et mereatur aliis remissionem peccatorum. Nos docemus sacrificium Christi, morientis in cruce, satis fuisse pro peccatis totius mundi. Ideo sacerdotes vocantur non ad ulla sacrificia, velut in Lege, sed ad docendum Evangelium et sacramenta porrigenda. — Conf. Helv. I, c. 18 : Diversissima inter se sunt sacerdotium et ministerium. Illud commune est Christianis omnibus, hoc non item. Nec e medio sustulimus Ecclesiæ ministerium, quando repudiavimus sacerdotium papisticum. In N. T. non est amplius tale sacerdotium, quale fuit in populo veteri, quod unctionem habet externam et cæremonias plurimas, quæ typi fuerunt Christi, qui illa omnia adimplens abrogavit. Manet ipse solus sacerdos in æternum, cui ne quid derogemus, nemini inter ministros sacerdotis vocabulum communicamus. Ipse enim non ordinavit sacerdotes, qui acceptâ potestate a suffraganeo offerant quotidie hostiam, sed qui doceant et sacramenta administrent.

prêtres proprement dits, pas de sacerdoce, pas de hiérarchie, mais seulement des ministres égaux entre eux et chargés par la communauté de prêcher la Parole de Dieu et d'administrer les sacrements [1]. L'Église anglicane seule persiste à attacher à l'ordination un don particulier de la grâce; toutes les autres ne l'envisagent que comme une cérémonie utile à conserver à cause de son origine apostolique [2], quoiqu'elle ne confère à celui qui la reçoit aucune espèce de privilége.

Dans l'Église romaine, au contraire, comme dans l'Église grecque [3], on tient l'ordination pour un sacrement et l'on croit qu'elle communique la grâce à différents degrés correspondants aux fonctions d'évêque, de prêtre et de diacre. On reconnaît aussi dans ces deux Églises qu'elle imprime dans l'âme un caractère indélébile, qui ne permet pas de la réitérer [4], et que le droit de l'administrer n'appartient qu'aux évêques, successeurs immédiats des apôtres ; mais l'on n'est pas d'accord sur la nécessité du célibat pour le futur prêtre. A cet égard, l'Église grecque s'éloigne moins de l'Église apostolique que l'Église romaine. Il est hors de doute, en effet, que dans les premiers siècles du christianisme on élevait sans scrupule à l'épiscopat des hommes mariés; mais il

[1] Art. Smalcald., p. 342 : Paulus exæquat ministros et docet ecclesiam esse supra ministros; — p. 352 : Cùm episcopi ordinarii fiunt hostes ecclesiæ, aut nolunt impertire ordinationem : ecclesiæ retinent jus suum... vocandi, eligendi et ordinandi ministros.

[2] *Gerhard*, Loci theolog., T. XII, p. 146 : Negamus ordinationem necessariam esse ratione talis cujusdam effectûs, qualem Pontificii illi tribuunt, quasi per eam imprimatur character aliquis indelebilis vel quasi ex opere operato conferat dona ad ministerium requisita ; — p. 163 : Impositionem manuum retinemus, non quasi sit symbolum aliquod sacramentale a Christo institutum, sed liberè hâc cæremoniâ utimur, tum quia ex usu Ecclesiæ apostol. descendit, tum quia utiles præbet commonefactiones.

[3] *Macaire*, Ouv. cité, T. II, p. 590.

[4] *Klee*, Dogmengesch., c. 6, § 7.

est tout aussi certain que, de bonne heure, l'usage s'établit de donner pour les fonctions sacerdotales la préférence à des célibataires, et qu'à dater du IVe siècle, les synodes provinciaux travaillèrent à l'envi à convertir cet usage en loi. Le sixième concile œcuménique ne céda qu'à demi à la pression de l'opinion publique. Il confirma le droit des diacres et des prêtres de continuer à vivre légalement avec leurs femmes légitimes, en ordonnant aux seuls évêques de s'abstenir de tout commerce avec les leurs [1]. L'Église d'Orient est restée fidèle à cette règle ; mais l'Église latine ne s'y soumit pas. Elle persista à rendre des ordonnances de plus en plus rigoureuses sur le célibat des prêtres, qu'elle étendit même, dans le XIIe siècle, jusqu'aux ordres inférieurs [2]. Il est inutile d'ajouter que, sur ce point aussi, l'Église protestante a rétabli l'usage de la primitive Église.

§ 23.

Du mariage.

Sanchez, De sacramento matrimonii, 1592, in-fol. — *E. von Moy*, Von der Ehe, Landsh., 1830, in-8°.

Les peuples civilisés, dans tous les siècles, ont attaché une haute importance au mariage [3]. Les Juifs le regardaient comme d'institution divine ; néanmoins rien ne prouve qu'ils aient eu l'habitude de faire bénir leurs unions. Les premiers

[1] *Mansi*, Concil., T. XI, p. 947.
[2] Concil. Later. I, c. 40.
[3] *Creuzer*, Symbolik und Mythologie der alten Völker, Leipz., 1818-21, 4 vol. in-8°, T. II, p. 558 et suiv.; III, p. 579 et suiv.

Chrétiens suivirent, sans aucun doute, la coutume juive; le mariage était à leurs yeux un acte purement civil. On voit cependant l'Église manifester de très-bonne heure l'intention d'y intervenir, puisque Ignace recommande déjà de prendre conseil de l'évêque sur le choix d'un époux ou d'une épouse [1]. La bénédiction nuptiale ne paraît pourtant pas remonter au delà du II[e] siècle [2], bien que Tertullien en parle comme d'une coutume établie [3]. En tout cas, on était loin de considérer alors le mariage comme un sacrement dans le sens qu'on attache aujourd'hui à ce mot. Cene fut que beaucoup plus tard qu'on lui attribua ce caractère, caractère qui lui convient peu, le mariage n'étant que la consécration d'un rapport terrestre et ne conférant aucun don spirituel à ceux qui le reçoivent [4]. Les docteurs de l'Église, qui firent prévaloir cette idée, ne s'aperçurent pas de la singulière contradiction dans laquelle ils tombaient, en vantant, d'un côté, les avantages moraux de la virginité et du célibat, et en élevant, de l'autre, le mariage au rang d'un sacrement [5]. Aussi conçoit-on que Durand ne voulait pas l'appeler un sacrement dans le sens propre et rigoureux du mot [6], et comprend-on encore mieux l'embarras de l'Église qui, à défaut d'un élément matériel, d'un *signum rei sacræ*, selon l'expression d'Augustin [7], eut recours à un pau-

[1] *Ignace*, Epist. ad Polycarp., c. 5.

[2] Voy. *Hildebrandt*, De nuptiis veterum christianorum, dans ses Antiquitates, Helmst., 1700, in-4°.

[3] *Tertullien*, Ad uxorem, lib. II, c. 2, 9; De pudicit., c. 4.

[4] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 2. — Cf. *Martène*, De antiq. Ecclesiæ ritibus, lib. I, c. 9, art. 2, § 6.

[5] *Lombard*, Summa, lib. IV, dist. 26. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 53, art. 3.

[6] *Durand*, Sentent., lib. IV, dist. 26, qu. 3, § 8, 15, 17.

[7] *Augustin*, De civit. Dei, lib. X, c. 5; Doctrin. christ., lib. II, c. 1. De peccat. origin., c. 40.

vre subterfuge, en déclarant qu'il est le signe de l'union du Christ avec son Église [1].

Comme sacrement, le mariage n'a point un caractère indélébile, c'est-à-dire qu'il n'est point défendu au survivant des deux conjoints de se remarier, bien que, depuis Innocent III, il soit indissoluble même en cas de séparation de corps ou d'adultère [2]. Selon les Grecs, comme selon les Latins, ce n'est point la bénédiction du prêtre qui lui donne le caractère sacramentel, c'est le consentement mutuel de l'homme et de la femme, qui sont ainsi les ministres du sacrement, en sorte que les mariages secrets, contractés sans l'assistance d'un prêtre, sont aussi vrais, aussi réels que les autres [3].

§ 24.

De la confirmation.

Daillé, De duobus Latinorum ex unctione sacramentis, Gen., 1659, in-4°. — *Ziegler,* Die Feier der heilig. Firmung, Vienne, 1817, in-8°. — *Brenner,* Geschichtl. Darstellung der Firmelung, Bamberg, 1820, in-8°. — *Bödeker,* Ueber Confirmation und Confirmanden-Unterricht, Gött., 1823, in-8°. — *Bachmann,* Geschichte der Einführung der Confirmation innerhalb der evangelischen Kirche, Berlin, 1852, in-8°.

Des quatre sacrements de l'Église romaine dont nous venons d'esquisser rapidement l'histoire, aucun ne répond

[1] *Mansi*, Concil., T. XXXI, p. 1058. Le concile s'appuie sur Éphés. v, 31-32.

[2] *Lombard*, Summa, lib. IV, dist. 31 : Separatio autem gemina est, corporalis scilicet et sacramentalis. Corporaliter possunt separari causâ fornicationis, vel ex communi consensu causâ religionis, sive ad tempus sive usque ad finem Sacramentaliter verò separari non possunt dum vivunt, si legitimæ personæ sunt. Manet enim vinculum conjugale inter eos, etiamsi aliis a se discedentes adhæserint — Concil. Trident., sess. XXIV, c. 5-7.

[3] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 45, § 4. — *Bonaventure*, Sentent., lib. IV, dist. 28, art. 1, qu. 5. — *Gabriel de Philadelphie*, De matrimon. sacram., c. 8-9. — *Klee*, Ouv. cité, c. 6, § 8.

complétement, ainsi que nous l'avons déjà dit, à la définition que cette Église elle-même donne d'un sacrement. La pénitence, l'ordre et le mariage manquent de l'élément visible, du signe qui, comme le pain et le vin dans l'eucharistie, l'eau dans le baptême, le chrême dans l'extrême-onction, représente la chose sainte. Dans l'extrême-onction, on cherche en vain l'institution divine, à moins de recourir à l'exégèse la plus arbitraire, et il en est de même pour la confirmation. C'est ce défaut qui a empêché les Réformateurs de reconnaître à ce dernier rite un caractère sacramentel.

Dans le principe, la confirmation ou le chrême (χρίσμα) accompagnait toujours le baptême. On imposait les mains au néophyte et on l'oignait d'huile afin de lui communiquer les dons du Saint-Esprit [1]. C'était le privilége de l'évêque, privilége qu'il conserva lorsque la confirmation fut séparée du baptême dans l'Église latine, ce qui n'arriva qu'assez tard, s'il faut en croire Alexandre de Halès [2]. Selon ce docteur, cette séparation date d'un concile tenu à Meaux, il ne nous apprend pas en quelle année; cependant nous la voyons déjà établie, comme un rite distinct, dans le IIIe siècle, à Rome, où on l'administrait aux hérétiques qui rentraient dans le sein

[1] *Tertullien,* De baptismo, c. 6-7 : Exinde egressi de lavacro perunguimur benedictâ unctione. Dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum. — *Cyprien*, Epist. LXX, LXXIII. — *Chrysostôme*, In Act., hom. I, c. 5. — *Mansi*, Concil, T. X, p. 633. — *Martène*, De antiq. Eccles. ritibus, lib. I, c. 1, art. 15.

[2] *Alexandre de Halès,* Summa, P. IV, qu. 24, memb. 1 : Sine præjudicio dicendum est, quòd neque Dominus hoc sacramentum, ut est sacramentum, instituit, neque Apostoli. Apostoli confirmati sunt a Spiritu Sancto immediatè, sine mysterio et sacramento. Sed postquam Apostoli, qui erant bases Ecclesiæ, defecerunt, institutum fuit hoc sacramentum Spiritûs Sancti instinctu in concilio Meldensi quantùm ad formam verborum et materiam elementarem.

de l'Église catholique [1]. D'après les Scolastiques, la confirmation a un caractère indélébile; elle n'est point nécessaire, mais elle contribue au salut en communiquant les dons du Saint-Esprit aux fidèles déjà purifiés de tout péché par le baptême; elle confirme en eux et perfectionne la foi et le christianisme; elle a le caractère de la force, et voilà pourquoi, depuis le xe siècle, par un usage emprunté à la chevalerie, l'évêque donne au récipiendaire un léger soufflet, qui l'enrôle dans la milice du Christ [2]. Cette théorie fut sanctionnée par le pape Eugène IV au concile de Florence [3] et, plus tard, par le concile de Trente [4]. Mais l'Église grecque s'en est tenue un peu plus fidèlement à la tradition de l'ancienne Église : elle admet que la confirmation est un sacrement distinct, sans la séparer toutefois du baptême, et si elle réserve à l'évêque la consécration du chrême, elle permet au moins au simple prêtre d'oindre avec ce chrême consacré [5].

A l'exemple de Wiclef et de Jean Hus [6], les Réformateurs du xvie siècle refusèrent unanimement à la confirmation le titre de sacrement [7]. Ce n'était pour eux qu'une institution humaine, inutile au salut. S'ils la conservèrent néanmoins [8], ce fut sous une tout autre forme, sous celle d'un examen public destiné à constater l'instruction religieuse de la jeunesse chré-

[1] *Routh,* Reliquiæ sacræ, T. III, p. 143.

[2] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 7. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III. qu. 72, art. 4 et seq. — *Bonaventure*, Sentent., lib. IV, dist. 7, art. 3.

[3] *Mansi*, Concil. T. XXXI, p. 1055.

[4] Concil. Trident., sess. VII.

[5] *Macaire,* Ouv. cité, T. II, p. 429.

[6] *Wiclef*, Dialog., lib. IV, c. 14. — *Trithème*, Chron. Hirsaug., ann. 1402.

[7] *Luther*, De capt. Babyl., in Opp., T. II, p. 293. — *Zwingle*, De verâ et falsâ religione, in Opp., T. II, p. 217. — *Calvin,* Instit. rel. christ., lib. IV, c. 19, § 4.

[8] *S. Andreä*, De ritu confirmat. in eccles. protest. retento, Marp., 1683, 2 vol. in-8°.

tienne, qui renouvelle, dans cette circonstance solennelle, les promesses de son baptême, reçoit l'imposition des mains du pasteur et devient dès lors un membre indépendant de la communauté.

§ 25.

Du baptême.

Vossius, De baptismo disput. XX, dans le T. VI de ses Opera, Amst., 1701, in-fol. — *Wall*, History of Infant-Baptism, Lond., 1705, in-4°. — *Cyprian*, Histor. pædobaptismi, Gott., 1705, in-8°. — *A. van Dale*, Historia baptismorum tum judaicorum, tum christianorum, Amst., 1705, in-4°. — *Walch*, Historia pædobaptismi IV primorum sæculorum, Ienæ, 1739, in-4°. — *Reiche*, Die Taufe der Christen, ein ehrwürdiger Gebrauch, aber kein Gesetz, Berlin, 1774, in-8°. — *Troschel*, Die Wassertaufe der Christen, ein Gesetz Christi, und kein willkürlicher Gebrauch, Berlin, 1774, in-8°. — *Stark*, Geschichte der Taufe und der Taufgesinnten, Leipz., 1789, in-8°. — *Robinson*, History of Baptism, Lond., 1790, in-4°. — *Eisenlohr*, Historische Bemerkungen über die Taufe, Tüb., 1804, in-8° — *Lehmus*, Ueber die Taufe, Heidelb., 1807, in-8°. — *Reiche*, De baptismatis origine et necessitate, necnon de formulâ baptismali, Gott., 1816, in-8°. — *Matthies*, Baptismi expositio biblica, historica, dogmatica, Berlin, 1831, in-8°. — *Höfling*, Das Sacrament der Taufe dogmat., histor., liturgisch., Erlang., 1846-48, 2 vol. in-8°. — *De Wette*, Zur Geschichte des Kindertaufe, dans les Studien und Kritik., an. 1830, cah. 3.

Un des préjugés les plus dangereux qui se soient enracinés dans l'esprit humain, c'est qu'il existe d'autres moyens d'obtenir la faveur divine qu'une conscience pure. De bonne heure, on attribua au baptême dans l'Église chrétienne la vertu magique de rendre l'homme participant aux bienfaits de la grâce de Dieu, de le laver de ses souillures morales, de purifier son âme de la tache originelle, de le régénérer intérieurement, de le revêtir de force pour le bien [1]. Quelques Pères de

[1] *Tertullien*, (De bapt., c. 6) n'attribue encore au baptême que l'ablution des péchés, *ablutio delictorum*, réservant (ibid. c. 7) la communication des dons du Saint-

l'Église affirmaient même que l'âme humaine, naturellement mortelle, n'acquiert l'immortalité que par l'efficacité de ce sacrement[1], opinion singulière qui a été reproduite dans ces derniers temps encore par le savant et pieux Dodwell[2]. Rien ne prouve cependant que l'usage de se faire baptiser pour les morts[3] se soit établi dans l'Église orthodoxe[4].

L'idée que les Chrétiens se faisaient des effets surnaturels du baptême doit peu surprendre : elle devait naître d'abord du penchant inné qu'a l'homme pour le merveilleux et le mystère — penchant fortifié en eux par la fausse interprétation de quelques passages de l'Écriture; elle devait naître aussi des croyances superstitieuses de leur temps sur les vertus magiques des lustrations. L'immense supériorité qu'ils accordaient, dans toute la sincérité de leur cœur, au christianisme sur les religions anciennes, ne devait-elle pas les porter en outre à attribuer une vertu plus haute encore à l'acte qui y initiait? Voilà pourquoi, surtout dans l'Église orientale, les Pères, qui croyaient que le Saint-Esprit s'unit mystiquement à l'eau[5], épuisent leur rhétorique, en parlant du baptême, à trouver des expressions aussi pompeuses que celles

Esprit à la confirmation qui l'accompagnait toujours. Mais déjà *Cyprien*, (Epist. LXIII) affirme que le S. Esprit est reçu par le baptême : Per baptisma Spiritus Sanctus accipitur.

[1] *Hermas*, Pastor, sim. IX, c. 16, 18. — *Tertullien*, De bapt., c. 1 et suiv. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. III, c. 17, § 2. — *Clément d'Alexandrie*, Pædagog., lib. I, c. 6. — *Origène*, Exhort. ad martyr., c. 30. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. III, c. II; XVII, c. 37. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XL, c. 31. — *Augustin*, De peccat. merit. et remiss., lib. III. c. 4, § 9. — *Chrysostôme*, In Act., homil. I, c. 6. — *Jérôme*, Epistol. LXXXII ad Oceanum. — *Lactance*, Instit. div., lib. VII, c. 5.

[2] *Dodwell*, An epistolary discourse proving that the soul is a principle naturally mortal, Lond., 1806, in-8°.

[3] I Cor. xv, 29.

[4] *Épiphane*, Hæres. XXVIII, c. 6. — *Tertullien*, Adv. Marc., lib. V, c. 10.

[5] *Tertullien*, De bapt., c. 4 : Supervenit enim Spiritus de cœlis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatæ vim sanctificandi combibunt.

qu'employaient les Grecs pour célébrer leurs mystères. Cependant, il faut le reconnaître, il y a encore loin de la simplicité de Justin le Martyr à l'emphase de Cyprien[1], qui laisse derrière lui le rhéteur Tertullien lui-même ; d'où l'on doit conclure que ces idées sur les vertus du baptême ne se développèrent que peu à peu et probablement à mesure que le nombre des Païens convertis s'accrut dans l'Église.

A l'exception de quelques sectes gnostiques qui regardaient le baptême comme une simple cérémonie dont on pouvait se passer[2], tous les Chrétiens étaient intimement convaincus de la nécessité absolue du baptême ; sans lui, point de salut possible, à moins pourtant que le catéchumène ne souffrît le martyre pour sa foi : le baptême de sang pouvait seul suppléer le baptême d'eau[3]. C'était la raison pour laquelle, dans l'opinion de plusieurs Pères[4], les apôtres étaient descendus dans le scheol, où ils avaient baptisé les patriarches et les croyants de l'Ancienne Alliance, qui, autrement, n'auraient pu participer à la félicité céleste. Clément d'Alexandrie croyait même qu'ils y avaient baptisé les Païens vertueux. Du reste, on enseignait avec la même unanimité que, le Christ n'étant mort qu'une fois, le baptême ne doit pas être renouvelé[5] ; mais on ne s'accordait pas sur le moment le plus favorable pour le recevoir. Les

[1] *Justin*, Apol. I, c. 61, 62. — *Cyprien*, Opera, p. 147.

[2] *Théodoret*, Hæretic. fabul., lib. I, c. 10.

[3] *Tertullien*, De bap., c. 16 ; Apol., c. 49 : Omnia enim huic operi (martyrio) delicta donantur. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. II, c. 15. — *Origène*, Exhort. ad mart., c. 30 ; In lib. Jud., hom. VII, c. 20. — *Cyprien*, Epist. LXXIII. — *Augustin*, De baptismo contra Donat., lib. IV, c. 22, § 27. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XL.

[4] *Hermas*, Pastor, sim. IX, c. 16.— *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. II, c. 9; VI, c. 6.

[5] *Tertullien*, De pudic., c. 16.— *Augustin*, Epist. CLXXXV, c. 6.— *Chrysostôme*, In Hebr. cap. VIII, homil. XIV, c. 4. — *Théodoret*, In Heb., c. 6, § 6. — *Jean Damascène*, De fide orth., lib. IV, c. 9.

uns, les plus avisés, pensaient qu'il était sage de le reculer autant que possible, puisqu'il ne lavait que les péchés commis auparavant, et qu'il fallait de sévères pénitences pour obtenir la rémission des fautes dont on se rendait coupable ensuite. Tel fut le parti que prit, entre autres, l'empereur Constantin [1]. D'autres, plus scrupuleux ou plus zélés, croyaient, au contraire, qu'il faut se hâter de le demander, même pour les enfants nouveau-nés, et cela précisément à cause de sa nécessité absolue pour le salut [2].

Faute de documents historiques suffisants, il est impossible de décider si le baptême des enfants a été pratiqué par les apôtres ou même par leurs disciples immédiats [3]. Le premier indice que l'on trouve de cet usage se rencontre dans Irénée [4], encore faut-il, ainsi que le remarque Neander [5], faire une espèce de violence au texte pour pouvoir l'appliquer au baptême. Ce qui semble s'opposer invinciblement à ce qu'on lui donne ce sens, c'est que les Pères contemporains d'Irénée ne parlent que de baptêmes d'adultes et que l'instruction religieuse paraît avoir constamment précédé l'administration de ce sacrement [6]. Quelques-uns déclarent même que la foi est nécessaire à son efficacité, et que le néophyte doit y joindre la

[1] *Eusèbe*, Vita Constantini, lib. IV, c. 62.

[2] *Büsching*, De procrastinatione baptismi apud veteres ejusque causis, Halæ, 1747, in-4°.

[3] Le passage I Cor. VII, 14 parle plutôt contre que pour cet usage.

[4] *Irénée*, Adv. hæres., lib, II, c. 22, § 4 : (Christus) omnes venit per semetipsum salvare. Omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum : infantes, parvulos, juvenes, seniores. Ideo per omnem venit ætatem, et infantibus infans factus santificans infantes : in parvulis parvulus sanctificans hanc ipsam habentes ætatem, et exemplum illis pietatis effectus et subjectionis.

[5] *Neander*, Dogmengesch., p. 243.

[6] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 44 — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. I, c. 5. — *Augustin*, De fide et operibus, c. 6.

repentance et les bonnes œuvres [1]. Enfin tout porte à croire que si le baptême des enfants avait été ordonné par une loi de l'Église, Tertullien ne l'aurait pas combattu aussi fortement qu'il l'a fait [2]. Mais ses attaques mêmes prouvent que la coutume de baptiser les enfants commençait à pénétrer en Afrique, si tant est qu'elle n'y fût pas à peu près générale, comme elle l'était déjà en Égypte, au rapport d'Origène, qui la justifie par la tradition apostolique et qui y puise un argument en faveur de sa théorie de la préexistence des âmes [3], de même que, plus tard, Augustin y trouva une preuve du péché originel [4].

Malgré l'opposition de Tertullien, l'usage de baptiser les nouveau-nés se répandit de plus en plus en Afrique; mais il s'éleva un différend sur la question de savoir s'il convenait de leur administrer le baptême aussitôt après leur naissance ou bien après un délai de huit jours. Un synode de soixante évêques présidé par Cyprien décida, en 252, qu'il ne faut pas le retarder jusqu'au huitième jour, la grâce qu'il confère ne devant être refusée à personne [5]. Cette doctrine ne prévalut

[1] *Justin*, Apol. I, c. 61. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XVII, c. 37. — *Tertullien,* De bapt., c. 20.

[2] *Tertullien*, De bapt., c. 18 : Pro cujusque personæ conditione ac dispositione, etiam ætate, cunctatio baptismi utilior est, præcipuè tamen circa parvulos... Ait quidem Dominus : Nolite illos prohibere ad me venire. Veniant ergo dum adolescunt, veniant dum discunt, dum quò veniant docentur; fiant christiani cùm Christum nosse potuerint. Quid festinat innocens ætas ad remissionem peccatorum? Cautiùs agetur in sæcularibus.

[3] *Origène*, In Epist. ad Rom., lib. V, c. 9 : Ecclesia ab Apostolis traditionem suscepit etiam parvulis baptismum dare. Sciebant enim illi, quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinorum, quòd essent in omnibus genuinæ sordes peccati, quæ per aquam et spiritum ablui deberent; — In Levit., homil. VIII, c. 3.

[4] *Augustin*, De peccat. meritis et remissione, lib. III, c. 4 : Quoniam nihil agitur aliud, cùm parvuli baptizantur, nisi ut incorporentur Ecclesiæ, id est, Christi corpori membrisque socientur, manifestum est, eos ad damnationem, nisi hoc eis collatum fuerit, pertinere.

[5] *Cyprien,* Epist. LIX, dans ses Opera, p. 95.

pas tout de suite en Orient. Grégoire de Naziance veut, qu'à moins d'un danger pressant, le baptême soit différé jusqu'au moment où l'enfant sera en état de répondre, tout en condamnant sévèrement, de même que Basile et Grégoire de Nysse, les adultes qui ne le demandaient qu'à l'article de la mort [1]. Mais l'éloquence des trois grands docteurs échoua. Beaucoup de Chrétiens continuèrent à reculer leur baptême jusqu'au dernier moment, et tel fut, disons-le en passant, le motif pour lequel l'Église latine commença à substituer, dès le IIIe siècle, l'aspersion, regardée dans l'origine comme insuffisante [2], à la triple immersion, qui avait été pratiquée de toute antiquité dans l'Église et qui est restée la règle dans l'Église d'Orient. Cette substitution fut lente à s'effectuer. Même en Occident, l'immersion, soit triple, soit simple [3], fut en usage au moins jusqu'au XIIIe siècle; on la tenait même pour préférable parce qu'elle figurait plus exactement la sépulture de Jésus-Christ [4].

Le baptême des petits enfants passa plus promptement dans la pratique, surtout chez les Latins, qui, comme nous l'avons vu, acceptèrent avec moins de répugnance que les Grecs le dogme augustinien du péché originel, et qui se persuadèrent facilement, sur la parole d'Augustin [5], que le bap-

[1] *Grégoire de Naziance*, Oratio XL, c. 28. — *Basile*, Homil. in baptism., c. 3-4. — *Grégoire de Nysse*, Adv. eos qui differunt baptismum oratio, dans ses Opera, T. II, p. 222.

[2] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VI, c. 43. — *Suicer*, Thesaurus ecclesiasticus, s. v. κλινικός.

[3] *Grégoire le Grand*, Epist., lib. I, epist. 43. — *Alcuin*, Epist. LXXV, § 6; XCVII, § 3.

[4] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 66, art. 7 : In immersione expressiùs repræsentatur figura sepulturæ Christi, et ideo hic modus baptizandi est communior et laudabilior.

[5] *Augustin*, De peccatorum meritis et remiss., lib. I, c. 26 : Quia parvulos bapti-

tême des enfants avait été institué par Jésus lui-même et ses apôtres. La tendresse des parents devait, on le comprend, s'alarmer de tout délai, s'il était vrai que la damnation éternelle attendait les enfants morts sans baptême, ainsi que l'enseignait l'évêque d'Hippone? Après avoir reconnu d'abord, avec Grégoire de Nysse et Grégoire de Naziance [1], que, d'un côté, les enfants morts sans baptême ne peuvent jouir de la gloire céleste, et, de l'autre, qu'il ne serait pas de la justice de Dieu de les punir éternellement d'un péché qui ne leur est pas personnel [2], Augustin, en effet, en était venu, pendant sa lutte contre les Pélagiens, à proclamer l'éternelle damnation de ces innocentes créatures, concédant seulement à ses adversaires qu'elles subiraient la peine la plus douce des enfers [3]. Les Pélagiens ne rejetaient pas le baptême des enfants, bien qu'ils les crussent purs de tout péché; ils le regardaient même comme nécessaire et enseignaient — concession exigée par les idées régnantes sur l'absolue nécessité de ce sacrement — que ceux qui venaient à mourir avant de l'avoir reçu, n'entraient point dans le royaume des cieux [4], mais restaient dans un lieu mitoyen, où ils jouissaient de la vie éternelle [5], degré inférieur de félicité. Cette opinion des

zandos esse concedunt qui, contra auctoritatem universæ Ecclesiæ, procul dubio per Dominum et Apostolos traditam, venire non possunt, etc.

[1] *Grégoire de Nysse*, Ubi supra. — *Grégoire de Naziance*, Ubi supra.

[2] *Augustin*, De libero arbitrio, lib. III, c. 23.

[3] *Augustin*, De peccat. meritis et remiss., lib. I, c. 16 : Potest rectè dici, parvulos sine baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissimâ futuros. Multùm autem fallit et fallitur, qui eos in damnatione prædicat non futuros, dicente Apostolo : Per unius delictum in omnes homines ad condemnationem; — Enchiridion, c. 93 : Mitissima sane omnium pœna erit eorum, qui præter peccatum, quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt.

[4] *Augustin*, De gratiâ et peccat. originali, lib. II, c. 5. — *Marius Mercator*, Commonitorium, lib. II, c. 1.

[5] *Augustin*, De peccat. merit., lib. I, c. 30; De peccat. origin., c. 17-21.

limbes des enfants fut combattue par Augustin [1] et très-vraisemblablement condamnée, en 418, par le synode de Carthage [2], ce qui n'empêcha pas l'africain Vincent Victor [3] d'y donner son entière adhésion, parce qu'il ne pouvait concevoir que Dieu damnât des êtres innocents ; mais Fulgence de Ruspe [4] et Grégoire le Grand [5] se prononcèrent hautement pour Augustin et n'hésitèrent pas à envoyer au feu éternel les enfants morts sans baptême. Les deux opinions ont encore aujourd'hui leurs partisans dans l'Église romaine [6], aussi bien que dans l'Église protestante.

La validité du baptême donné par les hérétiques souleva une controverse non moins vive, dès le IIIe siècle. Comme l'Église catholique enseignait que le baptême, acte d'initiation à l'Église, ne doit être renouvelé en aucun cas [7], il était important de savoir si le baptême administré dans une secte hérétique conférait ou non les grâces qui y sont attachées. L'évêque de Rome Étienne († 257), qui tenait la vertu du

[1] *Augustin*, De peccat. meritis, lib. I, c. 28 : Non est ullus ulli medius locus, ut possit esse nisi cum diabolo, qui non est cum Christo.

[2] Voy. les actes de ce synode dans l'appendix au T. X, p. 106, des Œuvres d'Augustin. Le canon 3, bien qu'il ait été supprimé depuis, est très-probablement authentique. Le voici : Item placuit, ut si quis dicit, ideo dixisse Dominum, In domo Patris mei mansiones multæ sunt, ut intelligatur, quia in regno cœlorum erit aliquis medius, aut ullus alicubi locus, ubi beatè vivant parvuli, qui sine baptismo ex hâc vitâ migrarunt, sine quo in regnum cœlorum, quod est vita æterna, intrare non possunt, anathema sit. Nam cùm Dominus dicat, Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu Sancto, non intrabit in regnum cœlorum, quis catholicus dubitet, participem fieri diaboli, qui cohæres esse non meruit Christi? Qui enim dexterâ caret, sinistram procul dubio partem incurret.

[3] *Augustin*, De animâ et ejus origine, lib. I, c. 9; III, c. 15.

[4] *Fulgence de Ruspe*, De fide, c. 27.

[5] *Grégoire le Grand*, Moralia, lib. IX, c. 12.

[6] *Mauduit*, Explication de la Genèse, diss. III, § 9. — *Grégoire*, Hist. des sectes relig., T. II, p. 311 et suiv.

[7] *Tertullien*, De pudic., c. 16. — *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VII, c. 9. — *Cyprien*, Epist. LXXIII, dans ses Opp., p. 122. — *Optat*, De schism. Donat., lib. V, c. 3.

baptême pour indépendante de celui qui l'administre, considérant le sacrement en soi, en soutenait la validité et se contentait d'imposer les mains aux hérétiques qui se convertissaient, comme cela se faisait à l'égard des pénitents [1]. Cyprien, au contraire, avec tous les Chrétiens d'Afrique et la plupart des églises de l'Asie Mineure, regardait le baptême des hérétiques comme nul, établissant en principe qu'il n'y a qu'une Église véritable et par conséquent qu'un baptême, et il demandait que tous les hérétiques qui rentraient dans le giron de l'Église orthodoxe reçussent le baptême de cette Église, le seul légitime [2]. L'un et l'autre parti en appelaient d'ailleurs à la tradition. La querelle durait encore lorsque le schisme des Donatistes éclata. Aussitôt, par un revirement subit, l'Église d'Afrique, qui avait sanctionné la doctrine de Cyprien dans trois synodes, mais qui se voyait attaquée par les sectaires avec ses propres armes, changea complétement de sentiment, et l'on entendit Augustin soutenir la validité du baptême des hérétiques, pourvu qu'il eût été administré au nom de la Trinité, comme il avait été décidé au concile de Nicée, et la défendre avec autant de vigueur que Cyprien en avait mis à la combattre ; seulement, pour sauver le principe que hors de l'Église catholique il n'y a pas de salut, il ajouta que ceux qui le reçoivent de la main d'un hérétique, reçoivent bien le sacrement avec le caractère qu'il confère, mais non pas les effets salutaires qui en découlent [3]. Son opinion,

[1] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VII, c. 2, 5. — Cf. *Marchetti*, Esercitazioni Ciprianiche circa il battesimo degli eretici, Roma, 1787, in-8°.

[2] *Cyprien*, Epist. LXX, LXXIII. — *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VII, c. 7 — Cf. *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. I, c. 19 : Τὸ βάπτισμα τὸ αἱρετικὸν οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ. — *Tertullien*, De baptism., c. 15.

[3] *Mansi*, Concil., T. II, p. 672 et suiv. — Cod. Theodos., tit. VI, lex 16. —

appuyée plus tard de nouveaux raisonnements par les Scolastiques [1], fut adoptée par le concile de Trente [2].

Selon la théorie augustinienne, le baptême abolit l'imputation du péché d'Adam, sans enlever toutefois le principe de la corruption morale de l'homme, la concupiscence [3]; il lave tous les péchés antérieurs, il procure la grâce divine et la félicité céleste; mais, pour jouir de tous les bienfaits qui y sont attachés, la foi est indispensable [4]. Or un enfant qui vient de naître peut-il avoir la foi? Pour lever cette difficulté, Augustin soutint que la foi des parents et des parrains, ou plutôt la foi de toute l'Église, tient lieu au nouveau-né de celle qu'il ne peut avoir [5]. Cette opinion, qui a fini par triompher dans l'Église romaine [6], ne s'y établit pourtant pas sans opposition. Il s'en fallait de beaucoup que les théologiens fussent tombés d'accord sur ce point en 1311, c'est-à-dire à l'époque du concile général de Vienne, où la ques-

Augustin, De bapt. contra Donatist., lib. III, c. 17; IV, c. 4, 10; V, c. 26; VI, c. 1, 20; De unico bapt., c. 6.

[1] *Alexandre de Halès*, Summa, P. IV, qu. 8, memb. 6, art. 3. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 66, art. 9. — *Bonaventure*, Sentent., lib. IV, dist. 5, art. 1, qu. 2; art. 2, qu. 2.

[2] Concil. Trident., sess. VII, c. 4 : Si quis dixerit baptismum, qui etiam datur ab hæreticis in nomine Patris et Filii et Spiritûs Sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptisma, anathema sit.

[3] *Augustin*, De nuptiis et concupisc., lib. I, c. 25, 26 : In eis, qui regenerantur in Christo, cùm remissionem accipiunt prorsus omnium peccatorum, utique necesse est, ut reatus etiam hujus licet adhuc manentis concupiscentiæ remittatur; manet actu, præteriit reatu.

[4] *Augustin*, De unico baptismo, c. 6. — Cf. *Justin*, Apol. I, c. 61. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. I, c. 3; XVII, c. 37. — *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 4.

[5] *Augustin*, Sermo CCCLI, c. 2; De peccat. merit. et remiss., lib. III, c. 2 : Sicut eorum, per quos renascuntur, justitiæ spiritus responsione suâ trajicit in eos fidem, quam voluntate propriâ nondum habere potuerunt; — Epistol. XCVIII, c. 5 : Offeruntur parvuli ad percipiendam spiritalem gratiam, non tam ab eis, quorum gestantur manibus (quamvis et ab ipsis, si et ipsi boni fideles sunt) quàm ab universâ societate sanctorum atque fidelium. — Concil. Trident., sess. VI, c. 13 : Parvulos non actu proprio credentes, baptizari in solâ fide Ecclesiæ.

[6] Concil. Trident., sess. XIV.

tion fut débattue et laissée sans solution [1], le concile s'étant borné à reconnaître comme la plus probable l'opinion de ceux qui enseignaient que le baptême lave à la fois le péché originel et confère les dons du Saint-Esprit au nouveau-né. Le problème ne fut résolu qu'au concile de Trente, où l'ancienne opinion des Pères [2], que le baptême procure la rémission des seuls péchés antérieurs à l'administration du sacrement, fut sanctionnée par opposition à la doctrine protestante.

De tout ce qui précède, il résulte clairement que l'on se faisait des effets du baptême les idées les plus merveilleuses, et cependant, chose étrange! les vertus magiques de l'eau baptismale ne satisfirent bientôt plus l'imagination des Chrétiens, en sorte qu'au baptême se joignirent successivement divers rites, tels que l'exorcisme, auxquels on finit par attacher plus d'importance encore qu'au sacrement lui-même [3].

Ces abus provoquèrent naturellement des oppositions plus ou moins vives, plus ou moins légitimes, et il se forma, tant dans l'Église d'Orient que dans celle d'Occident, un grand

[1] *Mansi*, Concil., T. XXV, p. 411 : Quantùm ad effectum cùm theologi varias opiniones habeant, videlicet dicentibus quibusdam, parvulis culpam remitti, sed gratiam non conferri : aliis asserentibus, quòd et culpa eisdem in baptismo remittitur et virtutes et informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum : nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quæ dicit tam parvulis quàm adultis conferri in baptismo gratiam informantem et virtutes, tanquam probabiliorem et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiæ magis consonam, sacro approbante concilio, duximus eligendam.

[2] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. IV, c. 24 : Ἰστέον τοὺς μετὰ τὸ λουτρὸν τοῖς ἁμαρτήμασι περιπίπτοντας, τούτους εἶναι τοὺς παιδευομένους· τὰ μὲν γὰρ προενεργηθέντα ἀφείθη, τὰ δὲ ἐπιγινόμενα ἐκκαθαίρεται. — Concil. Trid., sess. VII : Si quis dixerit peccata omnia, quæ post baptismum fiunt, solâ recordatione et fide suscepti baptismi, vel dimitti, vel venalia fieri, anathema sit.

[3] *Wernsdorf*, De verâ ratione exorcismorum veteris Ecclesiæ, Vitt., 1749, in-4°. — *Jachmann*, De exorcism. in bapt. origine, Regiom., 1834, in-8°.

nombre de petites sectes hostiles à la hiérarchie et disposées à abolir non-seulement les rites étrangers au baptême dont on l'avait surchargé, mais le baptême lui-même. On peut citer, en Orient, les sectes des Bogomiles, des Massaliens ou Euchètes, et en Occident, les Manichéens, issus des Pauliciens, les Cathares, les Patarins, les Bulgares et les Albigeois [1]. Pour ces sectaires, ou tout au moins pour la plupart d'entre eux, le baptême, tel que l'administrait l'Église, était tout simplement un baptême d'eau pure, qui, comme celui du précurseur Jean-Baptiste, ne communiquait pas le Saint-Esprit au néophyte, et qui était fort inférieur, par conséquent, au sacrement de l'imposition des mains, appelé par eux le baptême spirituel. Ils rebaptisaient donc les Catholiques qui embrassaient leurs doctrines, en invoquant sur eux le Saint-Esprit, en psalmodiant l'oraison dominicale et en leur imposant les mains [2]. Les Pétrobrusiens, les Henriciens et les Vaudois rejetaient le baptême des enfants comme inutile, les enfants ne pouvant avoir la foi requise. Les Béguins, les Lollards et d'autres mystiques n'admettaient aucun sacrement, parce que, selon eux, les sacrements étaient bons pour des enfants et non pour des adultes en religion. Wiclef, Huss, le catholique Gerson lui-même enseignèrent que le baptême, au moins celui des enfants, n'est point absolument nécessaire au salut [3].

A part ces oppositions et ces divergences d'opinion, la théorie augustinienne régna sans partage durant tout le

[1] *Füssli,* Kirchen-und Ketzerhistorie der mittlern Zeiten, Frankf., 1770, 3 vol. in-8°, T. I, p. 117 et suiv.

[2] *Euthymius Zingabenus*, Panoplia, P. II, tit. 20, 23.

[3] *Gerson*, Sermo de Nativitate gloriosæ Virginis Mariæ, consider. 2. — *Von der Hardt*, Concil. Constant., T. IV, p. 321.

moyen âge. Les Scolastiques se firent un devoir de la développer et de l'étayer de nouveaux raisonnements. Nous n'apercevons qu'un seul point sur lequel un des plus célèbres d'entre eux s'en soit écarté. Thomas d'Aquin affirmait bien que le baptême enlève la coulpe du péché et procure à l'homme la grâce et les vertus qu'elle opère, il soutenait aussi qu'il est absolument nécessaire au salut; mais il niait que son efficacité dépendît de la foi des parrains, comme l'enseignait Augustin. Selon lui, elle dépend de la foi des enfants eux-mêmes[1]. Cette assertion étrange ouvrit un vaste champ aux spéculations de ses successeurs, qui s'évertuèrent à chercher en quoi cette foi dans les enfants pouvait consister : était-elle un acte ou une habitude ou même la racine de la foi?

Marchant, comme toujours, sur les traces des Scolastiques, le concile de Trente déclara que le baptême enlève, non pas la concupiscence, qui n'est pas un péché, mais la coulpe et la peine du péché originel; qu'il infuse la grâce, qu'il est utile *ex opere operato;* qu'il imprime un caractère indélébile, en sorte que l'apostasie même n'est pas une raison pour qu'on le réitère[2] ; qu'il est absolument nécessaire au salut[3], et que les enfants morts sans baptême ne vont pas dans le ciel, mais dans les limbes, où ils sont privés de la vision béatifique, c'est-à-dire qu'ils ne souffrent qu'une peine négative, parce qu'ils n'ont commis aucun péché volontaire.

L'Église grecque enseigne de même que le baptême régénère celui qui le reçoit, qu'il le purifie de tout péché, le jus-

[1] *Thomas d'Aquin,* Summa, P. III, qu. 68, art. 8.

[2] Concil. Trid., sess. VII, c. 11 : Si quis dixerit, ritè collatum baptismum iterandum illi, qui apud infideles fidem Christi negaverit, cùm ad pœnitentiam convertitur, anathema sit.

[3] *Ibid.,* sess. VII : Si quis dixerit baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem, anathema sit.

tifie et le sanctifie ; qu'il en fait un enfant de Dieu, le sauve des peines éternelles et le rend héritier du royaume des cieux. Elle n'admet pas non plus qu'il puisse être réitéré, s'il a été administré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit[1], et elle affirme qu'il est absolument nécessaire au salut. Elle ne s'éloigne donc pas essentiellement, sur ce sacrement, de la doctrine de l'Église latine ; seulement elle le considère plutôt au point de vue des grâces spirituelles dont il est le gage, et l'Église romaine à celui du péché originel qu'il abolit[2].

C'est aussi sous ce dernier aspect que Luther l'envisagea. Il accepta, après quelques vacillations dans ses opinions[3], la théo-

[1] On trouve pourtant, non-seulement dans l'antiquité (*Ambroise,* De Spiritu sancto, lib. I, c. 3, § 41), mais jusque dans le moyen âge, des théologiens qui regardent comme valide le baptême donné au nom de Jésus-Christ seul (*Bède*, In Act. Apost., c. 19. — *Mansi*, Concil., T. XV, p. 432. — *Lombard*, Sent., lib. IV, dist. 3. — *Hugues de S. Victor*, De sacramentis, lib. II, pars vi, c. 2. — Luther lui-même partagea d'abord ce sentiment. Voy. *Quenstedt*, Op. cit., P. IV, p. 108.

[2] *Theodoret*, De hæret. fabul., lib. V, c. 18.—*Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 4.

[3] *Luther*, De captiv. Babyl., dans ses Opera, édit. de Iena, T. II, p. 274 : Opponetur forsitan : aut non requiri fidem, aut parvulos frustra baptizari. Hìc dico, quod omnes dicunt : fide alienâ parvulis succurri illorum qui offerunt eos. Sicut enim verbum Dei potens est impii cor immutare, quod non minus est surdum et incapax, quàm ullus parvulus, ita per orationem Ecclesiæ offerentis et credentis, cui omnia possibilia sunt, et parvulus fide infusâ mundatur et renovatur; — Epist. ad Melanc., édit. De Wette, T. II, p. 126 : Si nihil aliud excitant quàm illud : qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, et quòd parvuli per se non credant : prorsus me nihil movent. Quomodo enim probabunt, eos non credere? At quòd non loquuntur et ostendunt fidem. Pulchrè. Hâc ratione quot horis et nos christiani erimus, dum dormimus et alia facimus? Annon ergo, eodem modo potest Deus toto infantiæ tempore, ceu continuo somno, fidem in illis servare? Benè, inquies, hoc confutat adversarios de fide jam infusâ. At hoc interim sufficit, eos inveniri tales qui nihil probent. Quid de infudendâ dicis : nihil est reliquum prorsus, nisi fides aliena, quam si statuere non possumus, nihil disputandum est, sed simpliciter damnandus est baptismus parvulorum. Tu dicis, infirma esse exempla fidei alienæ : Ego nihil firmiùs esse dico. — — Cf. Catechismus major, p. 546 : Puerum Ecclesiæ ministro baptizandum adportamus, hâc spe atque animo, quòd certò credat, et precamur, ut Deus eum fide donet : verùm propterea non baptizamus, sed potiùs quod Deus ita faciendum nobis præceperit; — Werke, édit. Halle, T. XI, p. 666; XVII, p. 2530 : Dieweil Christus von solchen Kindern, so in der Kirchen sind, gesagt habe, es sei der Wille des Vaters nicht, dass eines aus ihnen verloren werde ; so sei gewiss, dass den Kindern durch

rie augustinienne telle qu'elle avait été modifiée par Thomas d'Aquin. L'Église luthérienne professe donc que le baptême tire toute son efficacité des paroles sacramentelles, ou, comme dit Luther [1], de la parole de la promesse à laquelle s'ajoute le baptême ; qu'il est nécessaire au salut et qu'il faut baptiser les enfants chez qui il opère par le Saint-Esprit quelque chose d'analogue à la foi et à l'amour [2]. En conséquence, elle condamna les Anabaptistes, qui, à l'exemple des sectes mystiques du moyen âge, se croyant appelés à réformer plus profondément l'Église et se vantant de révélations particulières, rejetaient le baptême des petits enfants comme inutile, parce que sans la foi le baptême est nul et que la foi des parrains ne saurait tenir

die Taufe mitgetheilt werde die Abwaschung der Erbsünde und die Gabe des Heiligen Geistes, welcher auch in ihnen nach ihrem Mass kräftig sei. Und wiewohl man nicht eigentlich wissen kann, welcher Gestalt solche Wirkung Gottes in ihnen geschehe, so ist doch gewiss, dass in ihnen erweckt werden neue und heilige Uebungen der Bewegungen, wie auch in Johanne geschehn ist, da er im Mutterleibe lag. Und wiewohl man nicht gedenken soll, dass die Kinder verstanden, jedoch so werden die Bewegungen und Neigungen, dem Herrn Christo zu glauben und Gott zu lieben, etlichermassen verglichen den Bewegungen, so beide der Glaube und die Liebe sonst haben. Und das wollen sie auch verstanden haben, wenn sie lehren, dass die Kinder eignen Glauben haben.

[1] *Luther,* Opera, edit. Iena, T. II, p. 272.

[2] *Gerhard*, Loci theolog., Tom. IX, p. 273 : Quamvis τεκμήρια et effectus fidei in infantibus non ita in oculos et sensus externos incurrent, ut fidei in adultis, non tamen ob id omnes fidei fructus in infantibus sunt negandi, cùm Scriptura ipsis tribuat Dei laudem, Dei cognitionem, victoriam mundi, quos esse fidei fructus et bona opera nemo inficias iverit... Arbor bona in mediâ hieme non destituitur proprietate bonos fructus proferendi, quamvis exteriùs id non appareat : et nos fidem infantibus ex eo negabimus, quòd externos ejusdem fructus non proferant? Ut in seminibus et surculis arborum res se habet, quamquam non ferunt fructus, tamen inest eis vis et natura, ut fructus suo tempore producant : sic infantum fides ἐνέργειαν exteriorem suo tempore exserit et fert fructus Deo placentes. — *Quenstedt*, Op. cit., P. IV, p. 147 : In baptismo Spiritus Sanctus fidem veram salvificam, vivificam et actualem accendit in infantibus. Fidem inquam veram, prout includit spiritualem notitiam, assensum et fiduciam, seu apprehensionem et applicationem meriti Christi. — Cf. *J.-G. Walch*, De fide infant. in utero, Ienæ, 1727, in-8°. — *Buttstädt*, Schrift. und vernunftm. Gedanken von dem Glauben der ungetauften Christenkinder, Wolfenb., 1748, in-8°.

lieu à l'enfant de celle qu'il ne peut avoir [1]. Elle condamna aussi Schwenkfeld, qui ne faisait aucun cas du baptême, parce qu'il croyait que les hommes ne sont sauvés que par la foi au sang du Christ, et qu'il n'admettait qu'un baptême intérieur du Saint-Esprit, administré par le Christ lui-même [2]. Elle condamna même d'abord les Calvinistes [3], parce qu'ils enseignaient que les enfants des Chrétiens prédestinés au salut sont sanctifiés dès le sein de leur mère; qu'ils ne regardaient le baptême que comme un signe d'admission dans l'Église, et qu'ils ne croyaient pas la foi absolument nécessaire à ses effets salutaires [4].

Partant d'un tout autre principe que celui de la prédestination absolue, les Sociniens étaient arrivés par une route fort différente au même but que Calvin. Ils n'attachaient aucune vertu régénératrice au baptême, qui n'était, selon eux, qu'un symbole, un signe de l'admission du néophyte dans la société chrétienne. Cependant ils l'ont conservé comme un rite innocent [5]. Les Arminiens partagent leur sentiment et rejettent surtout la doctrine augustinienne de la

[1] Confessio brevis ann. 1580, art. 31.— Conf. August , c. 9 : De baptismo docent, quòd sit necessarius ad salutem, quòdque per baptismum offeratur gratia Dei, et quòd pueri sint baptizandi, qui per baptismum oblati Deo, recipiantur in gratiam Dei. Damnant Anabaptistas, qui improbant baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri.

[2] *Planck,* Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, T. V, p. 207.

[3] *Lange,* Die Kindertaufe in der evangelischen Kirche, Iena, 1834, in-8°.

[4] *Calvin,* Instit. rel. christ., lib. IV, c. 15, § 22 : Visum est fieri non levem injuriam Dei fœderi, nisi in eo acquiescimus, acsi per se infirmum esset : quum ejus effectus neque a baptismo neque ab ullis accessionibus pendeat. Unde sequitur, non ideo baptizari fidelium liberos, ut filii Dei tunc primùm fiant, qui ante alieni fuerint ab ecclesiâ, sed solemni potiùs signo ideo recipi in ecclesiam, quia promissionis beneficio jam ante ad Christi corpus pertinebant.

[5] *Socin,* De baptismo aquæ, c. 17 : Quoniam passim receptum est, ut qui Ecclesiæ annumerari debeant, aquæ baptismo sint tincti : tingantur porro aquæ baptismo omnes, qui pro jam tinctis non habentur, nihil enim prohibet, quominus id fieri possit, quamvis, ut fiat, præceptum non fuerit. — Catech. Racov., qu. 345-347.

damnation des enfants morts sans baptême, car, disent-ils, ce n'est pas leur faute s'ils n'ont pas été baptisés [1]. Cette opinion libérale a en sa faveur des autorités imposantes, celle du réformateur Zwingle [2] entre autres. Les Quakers, de leur côté, qui, à l'instar des Mystiques du moyen âge, nient l'utilité du baptême d'eau, parce qu'ils ne l'envisagent que comme un symbole du baptême intérieur ou spirituel, lequel consiste dans la régénération opérée par la lumière de l'Esprit [3], pourraient aussi à la rigueur s'appuyer, s'ils le jugeaient nécessaire, sur le sentiment de Luther lui-même, qui parle quelquefois du baptême comme d'un signe extérieur tirant toute sa valeur de la foi [4]. Depuis que Kant a proclamé toutes les pratiques extérieures du culte excellentes en soi, si on les considère comme des moyens d'amener et d'étendre le règne de Dieu, mais absurdes et dangereuses, si l'on prétend en faire des moyens de grâce [5], les idées se sont considérablement modifiées sur le sacrement du baptême dans l'Église luthérienne. Beaucoup de théologiens en nient la nécessité, au moins pour les enfants nés de parents chrétiens [6]. Les Supranaturalistes eux-mêmes ont compris

[1] *Wake*, Principles of the christian religion explained, Lond., 1699, in-8°. — *Limborch*, Theol. christ., lib. V, c. 68.

[2] *Zwingle*, Opera, T. II, p. 202.— Voy. aussi *Quenstedt*, Op. cit., P. IV, p. 107 : Infantes christianorum parentum, non obstante baptismi privatione cœlitus immissâ, sive in uteris matrum extincti, sive post mortui, non damnantur, sed ex immensâ Dei gratiâ, extraordinariè in eis operante, salvantur. — *Hollaz*, Op. cit., p. 1098 : Baptismus necessarius est necessitate præcepti et medii, et quidem necessitate ordinatâ, non absolutâ, siquidem infantes Christianorum sine baptismo decedentes salvari credimus.

[3] *Barclay*, Apolegia, thes. 12 : Baptisma, non quo carnis sordes abjiciuntur, sed stipulatio bonæ conscientiæ apud Deum per resurrectionem Christi, et hoc baptisma est quid sanctum et spirituale, scilicet baptisma spiritûs et ignis, per quod consepulti sumus Christo, ut a peccatis purgati novam vitam ambulemus.

[4] *Luther*, Werke, T. XI, p. 1290.

[5] *Kant*, Religion innerhalb, etc., Stuck III, Abth. I.

[6] *Wegscheider*, Instit. theol. § 169. — *Reiche*, Die Taufe der Christen ein

qu'un sacrement qui procure la félicité céleste sans la foi, était en contradiction directe avec ce principe du protestantisme : la foi seule sauve. Or, qui pourrait aujourd'hui soutenir sérieusement qu'un enfant venant de naître a une foi propre, explicite, actuelle, réelle, personnelle, comme le disent les théologiens luthériens [1], et en supposant que cela fût possible, comment concilier ce fait extraordinaire avec la notion protestante de la foi justifiante, qui exige un assentiment complet aux promesses de Dieu et la ferme persuasion que nos péchés nous sont remis à cause du Christ [2] ?

ehrwürdiger Gebrauch und kein Gesetz Christi, Berlin, 1774, in-8°. — Ueber die Taufe, eine freimüthige Untersuchung veranlasst durch Vorgänge des Zeitalters., Leipz., 1802, in-8°.

[1] *Gerhard*, Loci theol., T. IX, p. 262. — *Quenstedt,* Theol. didactico-polemica, T. IV, p. 147 : In baptismo Spiritus Sanctus fidem veram salvificam et actualem accendit in infantibus,... prout includit spiritualem notitiam, assensum et fiduciam, seu apprehensionem et applicationem meriti Christi.

[2] *Reinhard*, Dogmat., § 140 : In Anwendung auf die christliche Religion unterscheidet man fidem generalem und specialem. Jener ist assensus, quo universam religionem christianam amplectimur ac sequimur. Dieser hingegen, der auch salvifica heisst, bezieht sich nur auf denjenigen Theil der Lehre Jesu, der die Sündenvergebung um Christi und seines Todes willen betrift, und ist also firma persuasio, Deum nobis propter Christum favere, seu firma persuasio, de veniâ peccatorum ob Christi meritum sperandâ; — § 157 : Da auch die Erfahrung nichts enthält, was als ein stattfhafter Beweis für eine vermittelst der Taufe gewirkte gute Disposition angesehen werden könnte : so bleibt die ganze Meinung von diesem Kinderglauben eine Hypothese, die zwar keinen Widerspruch einschliesst, wie Manche haben vorgeben wollen : aber sich schwerlich auf eine genugthuende Art wird erweisen lassen.

§ 26.

De l'eucharistie.

OEcolampade, Dialogus, quid de eucharistiâ Veteres tum Græci tum Latini senserint, Basil., 1530, in-4°. — *Mélanchthon*, Sententiæ veterum aliquot scriptorum de Cœnâ Domini, Vitt., 1554, in-4°. — *Lavater*, Historia de origine atque progressu controversiæ sacramentariæ, Tigur., 1564, in-8°. — *Hospinien*, Historia sacramentaria, Tigur., 1598-1602, 2 vol. in-fol. — *Du Plessis-Mornay*, Institution, usage et doctrine de l'Eucharistie, Saumur, 1604, in-fol. — *Aubertin*, L'Eucharistie de l'ancienne Église, Gen., 1633, in-fol. — *Calixte*, De Eucharistiâ sub utrâque, Helmst, 1642, in-8°, et De Missæ sacrificio, Francof., 1644, in-4°. — *Larroque*, Hist. de l'Eucharistie, Amst., 1669, in-8°. — *Schmid*, Comment. de fatis calicis eucharistici in Ecclesiâ romanâ, Helmst., 1708, in-8°. — La perpétuité de la foi de l'Église catholique, touchant l'eucharistie, Paris, 1669-1713, 5 vol. in-12. — *Buddæus*, Diss. de origine missæ pontificæ, dans ses Miscel. sacra, P. I, Iena, 1727, in-4°. — *Muratori*, Liturgia romana vetus, Venet., 1748, 2 vol. in-fol. — *Ernesti*, Antimuratorius, Lips., 1755, in-8°. — *Spittler*, Geschichte des Kelchs im Abendmahl, Lemgo, 1780, in-8°. — *Marheineke*, SS. Patrum de præsentiâ Christi in Cœnâ Domini sententia triplex, sive sacræ Eucharistiæ historia tripartita, Heidelb., 1811, in-4°. — *Horst*, Das heilige Abendmahl, Giessen, 1815, in-8°. — *Döllinger*, Die Lehre von der Eucharistie in den ersten 3 Iahrhunderten, Mainz, 1826, in-8°. — *Lindner*, Die Lehre vom heilig. Abendmahl, Leipz., 1831, in-8°. — *Meier*, Geschichte der Transsubstantiationslehre, Heidelb, 1832, in-8°. — *Lücke*, De duplicis in Cœnâ sacrâ symboli actûsque sensu et ratione, Gott., 1837, in-4°. — *Schulthess*, Die evangel. Lehre vom heilig. Abendmahl nach fünf unterschiedl. Ansichten, die sich aus dem neutestament. Texte wirklich oder scheinbar ergeben, Leipz., 1841, in-8°. — *Reuter*, De erroribus qui, ætate mediâ, doctrinam de Eucharistiâ turpaverunt, Berlin, 1840, in-8°. — *Riegler*, Die Eucharistie nach Schrift und Tradition, Bamb., 1845, in-8°. — *Ebrard*, Das Dogma vom heilig. Abendmahl und seine Geschichte, Frankf., 1845, 2 vol. in-8°. — *Kahnis*, Die Lehre vom Abendmahl, Leipz., 1851, in-8°. — *Rückert*, Das Abendmahl, Leipz., 1856, in-8°. — *Baur*, Die Lehre vom Abendmahl, dans le Tübing. Zeitschrift für Theologie, an. 1839, cah. 2. — *Engelhardt*, Die Lehre vom Abendmahl in den drey ersten Iahrhund., dans le Zeitschrift d'*Illgen*, an. 1842, cah. 1.

L'eucharistie a toujours été pour l'Église chrétienne le sacrement par excellence, et, dès l'origine, elle y attacha une idée mystérieuse et vague, que les Pères s'efforcèrent d'expliquer par des images et des métaphores offrant quelquefois les

sens les plus contradictoires, d'où l'on est autorisé à conclure qu'ils ne concevaient pas eux-mêmes la nature de ce sacrement d'une manière claire et précise. Chacun d'eux d'ailleurs exposait sa manière de voir avec une entière liberté, sans avoir à redouter, avant le IXe siècle, une accusation d'hérésie. Le plus souvent ils s'en tenaient à la doctrine biblique, c'est-à-dire que, pour la plupart, surtout dans les premiers siècles, la Cène n'était qu'un mémorial du sacrifice accompli par Jésus pour le salut du monde, en même temps qu'un symbole de l'union mystique des Chrétiens avec le Christ [1]. Plus tard, lorsque l'Église commença à soumettre les naïves croyances de ses premières années à la réflexion philosophique, deux opinions se produisirent sur la Cène. Les uns continuèrent à ne voir dans ses éléments que des symboles. Telle était la doctrine qui dominait encore au IIIe siècle dans les églises d'Afrique, et même, bien qu'avec une tendance plus mystique, parmi les Alexandrins [2]. Il est vrai que pour ceux-ci le

[1] I Cor. XI, 24 et suiv. — Luc XXII, 19-20. Les variantes que l'on remarque entre ces deux relations de l'institution de la Cène n'ont pas sans doute une grande importance ; mais elles prouvent que les paroles mêmes de Jésus ne nous ont pas été conservées. On le voit encore mieux, si l'on compare ces deux relations d'origine paulinienne avec celles des Évangiles de Matthieu (XXVI, 26-28) et de Marc (XIV, 22-24), où il n'est nullement question d'un acte commémoratif. On sait d'ailleurs que l'Évangile selon saint Jean passe sous silence l'institution de la Cène.

[2] *Tertullien*, Adv. Marcion., lib. I, c. 14 : Nec aquam reprobavit, quâ suos abluit, nec oleum, quo suos unguit, nec panem, quo ipsum corpus suum repræsentat; — lib. IV, c. 40 : Panem distributum discipulis corpus suum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. — *Cyprien*, Epist. LXXIII, dans ses Opp., p. 103 : Videmus in aquâ populum intelligi, in vino verò ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur. — *Clément d'Alexandrie*, Pædagog., lib. I, c. 6 : Τὸ αἷμα οἶνος ἀλληγορεῖται; — II, c. 2 : Διττὸν τὸ αἷμα τοῦ κυρίου· τὸ μὲν γάρ ἐστὶν σαρκικὸν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα, τὸ δὲ πνευματικὸν, τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα, καὶ τοῦτ' ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας. Ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα ὡς αἷμα σαρκός· ἀναλόγως τοίνυν κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ

pain et le vin eucharistiques n'étaient déjà plus des aliments ordinaires, que le Logos s'y unissait et que cette union rendait le corps et le sang du Christ, mais du Christ glorifié, présents dans la Cène. Cependant il ne s'agissait encore, même pour eux, que d'une union spirituelle avec le Christ par la foi, tandis que les partisans de la seconde opinion, qui régnait surtout dans l'Asie Mineure et qui fut définitivement formulée par Grégoire de Nysse [1], admettaient une relation beaucoup

ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα.... Ἀμφοῖν κρᾶσις, ποτοῦ τε καὶ Λόγου, εὐχαριστία κέκληται, χάρις καλή, ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν..... Μυστικὸν σύμβολον ἡ γραφὴ αἵματος ἁγίου οἶνον ὠνόμασεν... Εὐλόγησε τὸν οἶνον, εἰπών· λάβετε, πίετε, τοῦτό μού ἐστιν τὸ αἷμα· αἷμα τῆς ἀμπέλου, τὸν Λόγον, τὸν περὶ πολλῶν εκχεόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εὐφροσύνης ἅγιον ἀλληγορεῖ νᾶμα. — *Origène,* In Matt., tom. XI, c. 14 : Εἴποι ἄν τις, ὅτι οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, κἂν νομίζηται εἶναι ὑπὸ Ἰουδαίων κοινόν· οὕτως οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα ἁγιάζει τὸν ἄνθρωπον, κἂν ὑπὸ τῶν ἀκεραιοτέρων νομίζηται ἁγιάζειν ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ κυρίου· καὶ ἔστιν, οἶμαι, ὁ λόγος οὐκ εὐκαταφρόνητος... Ἐπὶ τοῦ ἄρτου τοῦ κυρίου ἡ ὠφέλεια τῷ χρωμένῳ ἐστὶν, ἐπὰν καθαρᾷ τῇ συνειδήσει μεταλαμβάνῃ τοῦ ἄρτου· οὔτω δὲ οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν παρ' αὐτὸ τὸ μὴ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ αγιασθέντος λόγῳ θεοῦ καὶ ἐντεύξει ἄρτου, ὑστερούμεθα ἀγαθοῦ τινος. οὔτε ἐκ τοῦ φαγεῖν περισσεύομεν ἀγαθῷ τινι· τὸ γὰρ αἴτιον τῆς ὑστερήσεως ἡ κακία ἐστὶ, καὶ τὸ αἴτιον τῆς περισσεύσεως ἡ δικαιοσύνη.... Καὶ τὸ αγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως κατ' αὐτὸ μὲν τὸ ὑλικὸν εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται· κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν, κατὰ τὴν αναλογίαν τῆς πίστεως, ὠφέλιμον γίνεται καὶ τῆς τοῦ νοῦ αἴτιον διαβλέψεως, ὁρῶντος ἐπὶ τὸ ὠφελοῦν· καὶ οὐχ' ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν. Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος· πολλὰ δ'ἂν περὶ αὐτοῦ λέγοιτο τοῦ Λόγου, ὃς γέγονε σάρξ, καὶ ἀληθινὴ βρῶσις, ἥντινα ὁ φαγὼν πάντως ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα, οὐδενὸς δυναμένου φαύλου ἐσθίειν αὐτόν; — C. 85 : Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum, in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus. Nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum, in cujus mysterio potus ille fuerat effundendus.

[1] *Grégoire de Nysse,* Oratio catech., c. 37 : Ἐπειδὴ διπλοῦν τὸ ἀνθρώπινον,

plus matérielle entre les éléments de la Cène et le corps et le sang, non pas de l'homme-Dieu — la distinction est essentielle, — mais du Logos, qui, par l'effet des paroles sacramentelles, s'unissait au pain et au vin, comme il s'était uni, dans le sein de Marie, à un corps humain par l'opération du Saint-Esprit, en sorte que l'absorption de ce pain et de ce vin imprégnait, pour ainsi dire, le corps et le sang du fidèle du corps et du sang de Jésus et lui communiquait l'immortalité avec la substance divine du Christ [1].

ψυχῇ καὶ σώματι συγκεκραμένον, ἀνάγκη τῷ πρὸς τὴν ζωὴν καθηγουμένῳ δι' ἀμφοτέρων τοὺς σωζομένους ἐφέπεσθαι. Οὐκοῦν ἡ ψυχὴ μὲν διὰ πίστεως πρὸς αὐτὸν ἀνακραθεῖσα τὰς ἀφορμὰς ἐντεῦθεν τῆς σωτηρίας ἔχει· τὸ δὲ σῶμα ἕτερον τρόπον ἐν μετουσίᾳ καὶ ἀνακράσει τοῦ σώζοντος γίνεται. Τοῦ διαλύοντος τὴν φύσιν ἡμῶν ἀπογευσάμενοι, πάλιν ἀναγκαῖον, ὡς καὶ τοῦ συνάγοντος τὸ διαλελυμένον ἐπεδεήθημεν. Ὡς γὰρ τοῦ φθοροποιοῦ πρὸς τὸ ὑγιαῖνον ἀναμιχθέντος ἅπαν τὸ ἀνακραθὲν συνηχρείωται· οὕτως καὶ τὸ ἀθάνατον σῶμα ἐν τῷ ἀναλαβόντι αὐτὸ γενόμενον, πρὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν καὶ τὸ πᾶν μετεποίησεν. Ἀλλὰ μὴν οὐκ ἔστιν ἄλλως ἐντός τι γίγνεσθαι τοῦ σώματος μὴ διὰ βρώσεως καὶ πόσεως τοῖς σπλάγχνοις καταμιγνύμενον· Τὸ δὲ σῶμα τῇ ἐνοικήσει τοῦ θεοῦ Λόγου πρὸς τὴν θεϊκὴν ἀξίαν μετεποιήθη· καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ Λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ Λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομαι. Ὁ φανερωθεὶς Λόγος διὰ τοῦτο κατέμιξεν ἑαυτὸν τῇ ἐπικήρῳ τῶν ἀνθρώπων φύσει, ἵνα τῇ τῆς θεότητος κοινωνίᾳ συναποθεωθῇ τὸ ἀνθρώπινον· τούτου χάριν πᾶσι τοῖς πεπιστευκόσι τῇ οἰκονομίᾳ τῆς χάριτος ἑαυτὸν ενσπείρει διὰ τῆς σαρκὸς, οἷς ἡ σύστασις ἐξ οἴνου τε καὶ ἄρτου ἐστὶ, τοῖς σώμασι τῶν πεπιστευκότων κατακιρνάμενος, ὡς ἂν τῇ πρὸς τὸ αθάνατον ἑνώσει καὶ ἄνθρωπος τῆς ἀφθαρσίας μέτοχος γένοιτο. Ταῦτα δὲ δίδωσι, τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει πρὸς ἐκεῖνο μεταστοιχειώσας τῶν φαινομένων φύσιν.

[1] *Ignace,* Epist. ad Ephes., c. 20 : Ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Χριστῷ διὰ παντός; — ad Smyrn., c. 7 : Εὐχαριστίας ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ Σωτῆρος, τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν; — ad Trall., c. 8 : Ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σάρξ τοῦ κυρίου, ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Χριστοῦ. — *Justin,* Apol. I, c. 66 : Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον,

L'idée d'une conversion, d'une mutation des espèces eucharistiques[1] est donc ancienne ; celle d'un sacrifice expiatoire offert à Dieu dans l'eucharistie ne l'est pas moins. Lors même que le Nouveau Testament n'eût pas enseigné cette doctrine aussi clairement qu'il le fait[2], les Pères y auraient été amenés par leurs efforts mêmes pour établir un parallélisme parfait entre le Nouveau et l'Ancien Testament, par leur manie de chercher dans l'ancienne Loi les types de la nouvelle, et sans aucun doute aussi par leur éducation, qui les avait habitués aux sacrifices. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner s'ils attachaient à la mort du Christ l'idée d'un sacrifice, et à la Cène celle d'une commémoration de ce sacrifice sanglant. Seulement leurs opinions sur ce point de doctrine ne s'accordaient pas parfaitement. Les uns, s'attachant de préférence à la prière prononcée à cette occasion par Jésus, ne considéraient la Cène que comme un sacrifice d'ac-

οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ Λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν ; — Dial. cum Tryph., c. 70 : Τὸν ἄρτον παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν, καὶ τὸ ποτήρον εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 18, § 5 : Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ Θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεσχυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου· οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν, μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς ἀναστάσεως ἔχοντα ; — lib. V, c. 2, § 3 : Τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ. — Cf. *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XXII, c. 3 ; XXIII, c. 15.

[1] On exprimait ce changement par les mots μεταβάλλεσθαι, μεταμορφοῦσθαι, μεταστοιχειοῦσθαι, convertere, mutare, transfigurare, employés aussi en parlant de l'eau du baptême.

[2] Matt. XXVI, 28. — Luc XXII, 19.

tions de grâces offert à Dieu, comme toute autre action de grâces, pour le remercier des bienfaits procurés à l'humanité par le Sauveur [1]. De là le nom d'eucharistie (actions de grâces), donné généralement à la Cène, ce qui prouve que cette opinion était très-répandue dans les premiers temps de l'Église. Les autres, ayant plutôt égard aux éléments du pain et du vin, regardaient la Cène comme un sacrifice proprement dit, c'est-à-dire comme une oblation de pain et de vin faite à Dieu dans le même sens que les Païens offraient des libations à leurs divinités. Pour eux, la Cène était simplement une oblation de pain et de vin instituée par Jésus en remplacement des sacrifices sanglants des Païens et des Juifs [2], et quoique plusieurs d'entre eux admissent, comme nous l'avons vu, que ce pain et ce vin consacrés n'étaient plus du pain et du vin ordinaires, ils croyaient si peu qu'il s'y opérât un changement de substance, que très-souvent ils comparaient le changement qui s'y produit par la consécration, à celui qui

[1] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 41 : Ἡ τῆς σεμιδάλεως προσφορά, ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων ἀπὸ τῆς λέπρας προσφέρεσθαι παραδοθεῖσα, τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπὲρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς; — c. 117 : Θυσίας ἃς παρέδωκεν Χριστὸς γίνεσθαι, τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου, τὰς ἐν παντὶ τόπῳ τῆς γῆς γενομένας ὑπὸ τῶν χριστιανῶν, προλαβών, ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εὐαρέστους ὑπάρχειν αὐτῷ. Εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοι εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι.

[2] *Irénée*, Adv. hæres., lib IV, c. 17, § 5 : Suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi, nec ingrati sint, eum qui ex creaturâ panis est, accepit et gratias egit, dicens : Hoc est meum corpus. Et calicem similiter, qui est ex eâ creaturâ, quæ est secundùm nos, suum sanguinem confessus est, et Novi Testamenti novam docuit oblationem, quam Ecclesia ab Apostolis accipiens in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis præstat, primitias suorum munerum.

se fait dans le chrême ou dans l'eau du baptême [1] ; or jamais l'Église n'a enseigné la transsubstantiation du chrême ou de l'eau baptismale, pas plus qu'elle n'a enseigné un changement de la nature humaine par le Logos dans l'incarnation, mystère avec lequel les Pères comparaient aussi la Cène.

Que conclure de tout ce qui précède? C'est que dans l'Église des trois premiers siècles, malgré la diversité des opinions — diversité telle que tous les partis religieux, pour ainsi dire, ont pu s'appuyer sur l'autorité de quelque Père, l'idée qui semble prédominer est celle d'un symbole. Plus tard, comme nous allons le voir, le rapport fut renversé ; celle d'une présence substantielle l'emporta dès le IVe siècle, et, dans le VIIIe, cette dernière opinion, sanctionnée par le second concile de Nicée [2], devint la doctrine orthodoxe.

Parmi les Pères qui restèrent fidèles à l'ancienne tradition, on peut citer Eusèbe [3], Grégoire de Naziance [4] et surtout Augustin [5], qui nomment encore plus d'une fois le pain et le vin des types, des signes, des figures, et paraissent n'admettre par conséquent qu'une présence symbolique ou spirituelle. Aucun d'eux cependant ne s'explique à ce sujet aussi clairement que le pape Gélase († 496). Il déclare nettement qu'il n'y a pas de changement de substance ou de nature dans les

[1] *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XXI, c. 3. — *Grégoire de Nysse*, In baptism. Christi, in Opp., T. II, p. 369. — *Tertullien*, De baptism., c. 4.

[2] Mansi, *Concil.*, T. XIII, p. 266 : Οὔτε ὁ κύριος, οὔτε οἱ ἀπόστολοι, ἢ πατέρες εἰκόνα εἶπον τὴν διὰ τοῦ ἱερέως προσφερομένην ἀναίμακτον θυσίαν, ἀλλὰ αὐτὸ σῶμα καὶ αὐτὸ αἷμα.

[3] *Eusèbe*, Demonstr. evangel., lib. I, c. 10 ; III, c. 12.

[4] *Grégoire de Naziance*, Oratio XVII, c. 12 : Τοὺς τύπους τῆς ἐμῆς σωτηρίας.

[5] *Augustin*, Epist. XCVIII, c. 9; In Ps. III, c. 1 ; Contra Faustum, lib. XX, c. 18, 21 ; De doctrinâ christianâ, lib. III, c. 16 ; Contra Adamant., c. 12 : Non enim Dominus dubitavit dicere hoc est corpus meum, cùm signum daret corporis sui.

espèces sacramentelles, qui restent du pain et du vin [1]. Si, à cet important témoignage, on ajoute celui de Facundus d'Hermiane, qui n'est guère moins clair ni moins explicite [2]; celui de Bède le Vénérable [3] et celui d'Alcuin [4]; puis celui des théologiens iconoclastes du concile de Constantinople en 754 [5], on reconnaîtra que l'opinion qui ne voyait dans les espèces du pain et du vin que des figures ou des images du corps et du sang du Christ, a eu des partisans assez nombreux et assez illustres, tant dans l'Église grecque que dans l'Église latine, au moins jusqu'au IXe siècle.

Néanmoins l'autre opinion qui proclamait la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans la Cène; qui

[1] *Gélase*, De duabus in Christo naturis adv. Eutychen et Nestorium, dans la Max. Bibl. PP. Lugdun., T. VIII, p. 703 : Certè sacramenta, quæ sumimus, corporis et sanguinis Christi, divina res est, propter quod et per eadem divinæ efficimur consortes naturæ, et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini. Et certè imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur, hoc nobis in ipso Christo Domino sentiendum, quod in ejus imagine profitemur. Celebramus et sumimus, ut sicut in hanc, scilicet in divinam, transeant, Spiritu Sancto perficiente, substantiam, permanente tamen in suæ proprietatē naturæ, sic illud ipsum mysterium principale, cujus nobis efficentiam virtutemque veraciter repræsentant.

[2] *Facundus*, Pro defens. trium Capitul., lib IX, c. 5 : Potest sacramentum adoptionis adoptio nuncupari, sicut sacramentum corporis et sanguinis ejus, quod est in pane et poculo consecrato, corpus ejus et sanguinem dicimus : non quòd propriè corpus ejus sit panis, et poculum sanguis : sed quòd in se mysterium corporis ejus et sanguinis contineant. Hinc et ipse Dominus benedictum panem et calicem, quem discipulis tradidit, corpus et sanguinem suum vocavit.

[3] *Bède*, In Lucæ evangel., lib. VI, c. 22 : Ut videlicet pro carne agni vel sanguine suæ carnis sanguinisque sacramentum in panis et vini figurâ substituens, ipsum se esse monstraret.

[4] *Alcuin*, Epist. LXXV, § 5 : In aquâ verò populus intelligitur credentium. In granis tritici, unde farina efficitur, ut panis fiat, adunatio totius Ecclesiæ designatur, quæ igne S. Spiritûs in unum decoquitur corpus, ut suo capiti membra compaginentur. Item in aquis, quæ vino miscentur, figura Gentium designatur. In vino autem sanguis dominicæ passionis ostenditur. Atque ita, dum in sacramentis aqua tritico et vino miscetur, fidelis populus Christo incorporatur et jungitur. Sed de hujus modi figurationibus epistolaris angustia diu me disputare prohibet.

[5] *Mansi*, Concil., T. XIII, p. 263.

soutenait que son corps est réellement mangé et son sang réellement bu par les communiants, paraît avoir été de beaucoup la plus répandue dès la fin du IVe siècle, et elle suivit un développement parallèle à celui de la christologie. Cyrille de Jérusalem [1], Grégoire de Nysse [2], Chrysostôme [3], Ambroise [4], entre autres, et surtout Cyrille d'Alexandrie [5], parlent en termes très-clairs d'une transformation dans les espèces eucharistiques ; mais cette transformation, qu'ils se figuraient double : celle du pain et du vin au corps et au sang de Jésus par l'union avec le Logos au moment de la consécration, et celle du corps et du sang de Jésus en notre propre corps après la manducation, n'était point encore la transsubstantiation, puisqu'ils ne paraissent pas avoir cru à un changement de la substance du pain et du vin par l'effet des paroles sacramentelles, non plus qu'à l'identité du corps sacramentel avec le propre corps du Christ. Par ce mot de transformation, μεταβολή, ils entendaient seulement, tout semble le prouver, la communication par le Logos aux éléments de la Cène de vertus miraculeuses, magiques et non pas la modification de leurs propriétés essentielles. Le doute, à cet égard, serait levé, si l'authenticité de la fameuse lettre de Chrysostôme à

[1] *Cyrille de Jérusalem*, Catech. mystag. IV, c. 1 : Αὐτοῦ εἰρηκότος· τοῦτό μοῦ ἐστὶ τὸ αἷμα· τὶς ἐνδοιάσει ποτὲ λέγων, μὴ εἶναι αὐτοῦ τὸ αἷμα ; Τὸ ὕδωρ ποτὲ εἰς οἶνον μεταβέβληκεν οἰκείω νεύματι· καὶ οὐκ ἀξιόπιστος ἐστιν οἶνον μεταβαλὼν εἰς αἷμα ; Ἐν τύπῳ γὰρ ἄρτου δίδοται σοὶ τὸ σῶμα, καὶ ἐν τύπῳ οἴνου τὸ αἷμα, ἵνα γένῃ μεταλαβῶν σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ· οὕτω γὰρ καὶ χριστοφόροι γινόμεθα, τοῦ σώματος αὐτοῦ εἰς τὰ ἡμέτερα ἀναδιδομένου μέλη.

[2] *Grégoire de Nysse*, Oratio catech., c. 37.

[3] *Chrysostôme*, In Matt., homil. LXXXII, c. 4, 5.

[4] *Ambroise*, De mysteriis, c. 9 ; De fide, lib. IV, c. 10.

[5] *Cyrille d'Alexandrie*, Contra Nestor., lib. IV, c. 4.

Césaire [1], lettre qui fit tant de bruit dans le temps, était plus solidement établie. Néanmoins ce témoignage est précieux, parce qu'il est porté par un écrivain d'un âge reculé, et il est, en outre, confirmé par celui de Théodoret [2] et celui d'Ephrem le Syrien [3]. Mais si cette transformation n'était point encore, comme les Protestants le soutiennent avec grande apparence de raison [4], la transsubstantiation telle que l'a conçue l'esprit abstrait des Occidentaux, il faut avouer qu'elle en approchait beaucoup. Le célèbre docteur iconolâtre Jean Damascène († 754) ne tarda même pas à franchir le dernier pas ; il enseigna expressément qu'après la consécration le pain et le vin ne sont plus seulement des figures, mais qu'ils sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ, qu'ils sont déifiés par une opération du Saint-Esprit qui nous est incompréhensible [5]. Cette théorie, consacrée, en 787, par le

[1] *Canisius*, Antiquæ lectiones., édit. Basnage, T. I, p. 235. On y lit : Sicut enim antequam sanctificetur panis, panem nominamus, divinâ autem illum sanctificante gratiâ, mediante sacerdote, liberatus est quidam ab appellatione panis, dignus autem habitus dominici corporis appellatione, etiamsi naturâ panis in ipso permansit, et non duo corpora, sed unum corpus Filii prædicamus.

[2] *Théodoret*, Eranistes, dial. II, dans ses Opera, T. IV, p. 85 : Οὐδὲ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὰ μυστικὰ σύμβολα τῆς οἰκείας ἐξίσταται φύσεως· μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας.

[3] *Photius*, Biblioth., cod. 229.

[4] *Ernesti*, Brevis assertio et repetitio sententiæ Lutheranæ de præsentiâ corporis et sanguinis J.-C. in Cœnâ sacrâ, Lips., 1765, in-4°.

[5] *Jean Damascène*, De fide orthod., lib. IV, c. 13 : Ὥσπερ ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος συνέζευξε (ὁ Θεός) τῷ ἐλαίῳ καὶ ὕδατι τὴν χάριν τοῦ πνεύματος· οὕτως, ἐπειδὴ ἔθος ἀνθρώποις ἄρτον ἐσθίειν, ὕδωρ δὲ καὶ οἶνον πίνειν, συνέζευξεν αὐτοῖς τὴν αὐτοῦ θεότητα καὶ πεποίηκεν αὐτὰ σῶμα καὶ αἷμα αὐτοῦ... Σῶμα ἐστιν ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι, τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα, οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται· ἀλλ' ὥσπερ φυσικῶς διὰ τῆς βρώσεως ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος διὰ τῆς πόσεως εἰς σῶμα καὶ αἷμα τοῦ ἐσθίοντος μεταβάλλονται, καὶ οὐ γίνονται ἕτερον σῶμα παρὰ τὸ πρότερον αὐτοῦ σῶμα· οὕτως ὁ ἄρτος οἶνος τε καὶ ὕδωρ διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπι-

concile de Nicée, a été professée depuis dans les séminaires de l'Église grecque, et elle a fini par triompher aussi dans l'Église latine.

A mesure que la doctrine de la présence réelle se répandit, l'idée que l'eucharistic est un sacrifice expiatoire acquit plus d'importance. Si, d'un côté, Eusèbe [1], Augustin [2], Théodoret [3], Chrysostôme [4] continuaient à ne regarder la Cène comme un sacrement qu'en tant qu'elle est le symbole commémoratif du sacrifice sanglant de Jésus sur la croix ou qu'elle est célébrée en mémoire de ce sacrifice; de l'autre, Cyprien [5], Ambroise [6], Jérôme [7], Cyrille d'Alexandrie [8], Césaire d'Arles [9], Grégoire le Grand [10] et bien d'autres la tenaient pour un véritable sacrifice renouvelé par le prêtre dans la messe. Les deux opinions restèrent pourtant en pré-

φοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ αἷμα.

[1] *Eusèbe,* Demonst. evangel., lib. I, c. 10.

[2] *Augustin,* Contra Faustum, lib. XX, c. 18 : Christiani peracti sacrificii memoriam celebrant sacrosanctâ oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi.

[3] *Théodoret,* In Epist. ad Hebr., lib. VIII, c. 5.

[4] *Chrysostôme,* In Epist. ad Hebr., hom. XVII, c. 3 : Οὐκ ἄλλην θυσίαν, καθάπερ ὁ αρχιερεὺς τότε, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν ἀεὶ ποιοῦμεν, μᾶλλον δὲ ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας. — Ailleurs il parle, et à plusieurs reprises, d'un renouvellement du sacrifice de la croix (Voy., entre autres, De sacerdotio, lib. III, c. 3), ce qui prouve qu'il ne faut pas s'attendre à trouver dans les idées des Pères de l'Église une suite et une précision irréprochables.

[5] *Cyprien,* Epist. LXIII, dans ses Opera, p. 104 : Utique ille sacerdos, vice Christi, verè fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur : et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesiâ Deo patri, etc.

[6] *Ambroise,* In ps. XXXVIII, c 25.

[7] *Jérôme,* Epist. ad Hedibiam, De quæstion. XII, quæstio 2.

[8] *Cyrille d'Alexandrie,* Homil. in mytic. cœnam, dans ses Opera, T. V, pars II, p. 372.

[9] *Césaire,* Homil. VII, dans le T. VIII de la Max. Bibl. PP. Lugd., p. 825.

[10] *Grégoire le Grand,* In Evangelia, lib. II, homil. XXXVII, c. 7-8; Dialog. IV, c. 28 : In semetipso immortaliter vivens pro nobis iterum in hoc mysterio sacræ oblationis immolatur.

sence durant des siècles : on entend comme un écho de plus en plus affaibli de la première dans les enseignements des Scolastiques et jusque dans les canons du concile de Trente [1].

Sans aucun doute, parmi ceux qui professaient la dernière, il y en avait plusieurs qui croyaient déjà que le corps réel de Jésus-Christ est derechef offert en holocauste à Dieu dans la messe. Aussi, vu l'importance de la victime, attribuait-on à ce sacrifice une vertu surnaturelle. On enseignait qu'il délivre de la mort éternelle, qu'il chasse les démons et guérit les maladies, qu'il procure même aux morts la rémission de leurs péchés, et l'on croyait que les prières dites pendant la sainte cérémonie étaient plus efficaces que toutes les autres [2]. On tenait d'ailleurs ce sacrement pour aussi indispensable au salut que le baptême, et voilà pourquoi, dès le IIIe siècle, dans l'église de Carthage et dans plusieurs églises d'Orient, on l'administrait aux enfants que l'on venait de baptiser, coutume approuvée par les plus illustres théologiens et même par

[1] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 12 : Quæritur, si, quod gerit sacerdos, propriè dicatur sacrificium vel immolatio ? Et si Christus quotidiè immoletur, vel semel tantùm immolatus sit ? Ad hoc dici potest, illud quod offertur vocari sacrificium, quia memoria est et repræsentatio veri sacrificii et immolationis factæ in arâ crucis. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 89, art. 7 : In quantùm in hoc sacramento repræsentatur passio Christi, quâ Christus obtulit se hostiam Deo, habet rationem sacrificii ; in quantùm verò traditur invisibilis gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti. — Concil. Trident., sess. XXII, c. 1 : Dominus noster, etsi semel seipsum in arâ crucis Patri oblaturus erat, ut æternam illic redemtionem operaretur, quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat, in cœnâ novissimâ, ut suæ Ecclesiæ visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret, atque illius salutaris vis in remissionem eorum, quæ a nobis quotidiè committuntur, peccatorum applicaretur : corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Patri obtulit, et Apostolis eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent, præcepit.

[2] *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XXIII, c. 8-9. — *Augustin*, Confess., lib. IX, c. 13, § 37-38 ; De civit. Dei, lib. XXII, c. 8, § 6 ; De curâ pro mortuis, c. 1, 8 ; Sermo CLXXII, c. 2.

Augustin [1]. Ce dernier la justifiait par une tradition apostolique, et son autorité a contribué très-certainement à la répandre en Occident, où l'on en trouve des traces jusqu'au xv[e] siècle [2].

Le dogme du purgatoire exalta encore la messe ; mais plus on se fit une idée redoutable de ce sacrement, moins on se montra empressé de le recevoir. Chrysostôme déjà se plaignait avec amertume de la négligence des fidèles à y participer [3]. Un siècle environ plus tard, en 506, le concile d'Agde [4] trouva nécessaire d'ordonner aux laïques, sous peine d'excommunication, de communier au moins trois fois l'an, aux grandes fêtes. Dès le ix[e] siècle, les messes privées, inconnues à l'antiquité et mentionnées pour la première fois par Walafried Strabon [5], commencèrent à devenir habituelles, et, coïncidence remarquable ! ce fut dans ce siècle aussi que Paschase Radbert souleva, dans l'Église latine, une longue controverse sur la présence réelle (Voy. I[re] Partie, § 53), controverse dont nous avons parlé avec assez de détails pour qu'il soit inutile d'y revenir ici. On sait déjà que l'opinion de Radbert triompha malgré la vive opposition des théologiens les plus distingués du ix[e] siècle, et que celle de Bérenger fut condamnée.

Les Scolastiques, Pierre Lombard [6], Alexandre de Halès [7]

[1] *Augustin,* De peccat. meritis et remiss., lib. V, c. 20 ; De prædestinatione sanctorum, c. 13.

[2] *P. Zorn,* Historia eucharistiæ infantium, Berol., 1736, in-8°.

[3] *Chrysostôme,* De incomprehensibili Dei naturâ, hom. III, c. 6.

[4] *Mansi,* Concil., T. VIII, p. 327 : Sæculares, qui natale Domini, pascha et pentecostem non communicaverint, catholici non credantur, nec inter Catholicos habeantur.

[5] *W. Strabon,* De rebus ecclesiast., c. 22.

[6] *Lombard,* Sentent , lib. IV, dist. 10-11.

[7] *Alexandre de Halès,* Summa, P. IV, qu. 10.

et Thomas d'Aquin [1] surtout, travaillèrent à développer le nouveau dogme par la dialectique et l'exégèse. Du vivant de Pierre Lombard, c'est-à-dire au milieu du XII[e] siècle, la question de la présence réelle était encore dans les écoles l'objet d'une discussion tout à fait libre, comme il nous l'apprend lui-même [2]. L'arène était donc toute large ouverte aux subtiles disputes que devait nécessairement engendrer la question de savoir comment s'opérait la transsubstantiation, mot consacré seulement en 1215 par le quatrième concile du Latran, pour signifier la transformation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ [3]. Les Mystiques restèrent en général fidèles à la doctrine d'une présence spirituelle [4], tandis que les Scolastiques acceptèrent sans résistance celle d'une présence matérielle; car rien dans leurs systèmes ne les obligeait à repousser une théorie qui enlevait à l'eucharistie son caractère mystique, la manducation par la foi. Mais du principe admis ils tirèrent des conséquences très-différentes. Quelques-uns, comme Robert de Deutz († 1135) et plus tard Jean de Paris († 1306), professaient une opinion connue en théologie sous le nom d'impanation ; ils croyaient que le Christ s'unit au

[1] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 75.

[2] *Lombard*, Loc. cit., dist. 11 : Si quæritur, qualis sit illa conversio, an formalis, an substantialis, an alterius generis : definire non sufficio. Formalem tamen non esse cognosco : quia species rerum, quæ ante fuerant, remanent, et sapor et pondus. Quibusdam esse videtur substantialis, dicentibus sic converti substantiam in substantiam, ut hæc essentialiter fiat illa, si sensui præmissæ auctoritates consentire videntur. Sed huic sententiæ sic opponitur ab aliis : Si substantia panis, inquiunt, vel vini convertitur substantialiter in corpus vel sanguinem Christi, quotidie fit aliqua substantia corpus vel sanguis Christi, quæ ante non erat corpus, et hodie est aliquid corpus Christi, quod heri non erat, et quotidie augetur corpus Christi atque formatur de materiâ, de quâ in conceptione non fuit factum. Quibus hoc modo responderi potest, etc.

[3] *Mansi*, Concil., T. XXII, pag. 981.

[4] *Du Boulay*, Hist. Univers. Paris., T. III, p. 373. — *Bernard*, Sermo I in cœnâ Dom., c. 2.

pain et au vin dans la Cène de la même manière que la nature divine s'était autrefois unie à la nature humaine [1]. Ils admettaient donc la réalité de la présence du Christ dans la Cène, mais non pas une annihilation de la substance du pain et du vin, ni une transsubstantiation ; en d'autres termes, ils soutenaient que la corporéité du Christ, *corporeitas Christi*, s'unissait à la corporéité du pain, *corporeitas panis*, *paneitas* [2]. Quoique condamnée [3], cette opinion ne fut point extirpée, car elle conserva, à ce qu'il semble, d'assez nombreux partisans pour que, un demi-siècle plus tard, Wiclef, qui n'admettait qu'une présence spirituelle dans le sacrement, crût encore devoir la combattre avec autant de vivacité que la transsubstantiation elle-même [4]. Les uns continuaient donc à admettre

[1] *Robert de Deutz*, Comment. in Exod., lib. II, c. 10 : Sicut naturam humanam non destruxit, cùm illam operatione suâ ex utero Virginis Deus Verbo in unitatem personæ conjunxit, sic substantiam panis et vini, secundùm exteriorem speciem quinque sensibus subactam, non mutat aut destruit, cùm eidem Verbo in unitatem corporis ejusdem quod in cruce pependit, et sanguinis ejusdem quem de latere suo fudit, ista conjungit.

[2] *Jean de Paris*, Determinatio de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio quàm sit ille quem tenet ecclesia, Lond., 1686, in-8°, p. 85 : Licet approbem illam solemnem opinionem, quòd corpus Christi est in sacramento per conversionem substantiæ panis in ipsum et quòd ibi maneant accidentia sine subjecto : non tamen audeo dicere, quòd hoc cadat sub fide meâ, sed potest aliter salvari vera et realis existentia corporis Christi in sacramento ; — p. 86 : Substantiam panis manere sub suis accidentibus dupliciter potest intelligi : uno modo sic quòd substantia panis maneat in proprio supposito. Et istud esset falsum, quia non esset communicatio idiomatum inter panem et corpus Christi, nec esset verum dicere : panis est corpus Christi. Alio modo, ut substantia panis maneat sub accidentibus suis non in proprio supposito, sed tracta ad esse et suppositum Christi, ut sic sit unum suppositum in duabus naturis. Et sic est verum, substantiam panis manere.

[3] *D'Argentré*, Collect. judic. de novis erroribus, T. I, p. 264.

[4] *Wiclef*, Trialog., lib. IV, c. 6 : Inter omnes hæreses non fuit nefandior, quàm hæresis ponens accidens sine subjecto esse hoc venerabile sacramentum ; — c. 8 : Sententia impanationis est impossibilis et hæretica. Sic corpus Christi nedum foret factum a presbytero celebrante, sed a pistore, et nunc multiplicatum sic, quòd Christus haberet multa corpora simul, et omnes prædicationes, quas panis iste recipit, et corpus Christi acciperet : sic mus corpus Christi comederet, ipsum corpus

que la substance du pain et du vin subsistait, au moins en partie, après l'union avec le Christ [1]; d'autres, qu'après la consécration, il restait des éléments eucharistiques les accidents et la forme substantielle [2]; cependant l'opinion la plus répandue sans aucun doute était que la transsubstantiation s'opérait instantanément par l'annihilation de la substance du pain,

Christi putrefieret conversum in vermes. — Cette objection très-sérieuse contre la transsubstantiation et la permanence de l'eucharistie avait déjà préoccupé les Scolastiques. L'hostie consacrée, qui est le corps même du Christ, peut-elle être rongée par une souris? *Lombard*, le niait (Sentent., lib. IV, dist. 13); *Alexandre de Halès* (Summa, P. IV, quæst. 45, memb. 1, art. 2) et *Thomas d'Aquin* (Summa, P. III, qu. 80, art. 3) l'admettaient; *Bonaventure* (Sentent., lib. IV, dist. 13, art. 2, qu. 1) se révoltait à la seule idée d'une profanation pareille, et le pape *Innocent III* en était réduit à supposer que Dieu créait miraculeusement quelque corps pour remplacer celui de Jésus-Christ (De mysterio missæ, lib. IV, c. 21). Les Réformateurs, qui nièrent que l'eucharistie existât hors de l'usage, n'eurent point à se préoccuper de cette objection.

[1] *Bonaventure*, Sentent., lib. IV, dist. 11, p. I, art. 1, qu 2. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 75, art. 2 : Quidam posuerunt, post consecrationem substantiam panis et vini remanere. Hæc positio stare non potest. *Primò* : quia per hanc positionem tollitur veritas sacramenti, ad quam pertinet, ut verum corpus Christi in hoc sacramento existat, quod ibi non est ante consecrationem. Non autem aliquid potest esse alicubi, ubi priùs non erat, nisi vel per loci mutationem, vel per alterius conversionem in ipsum. Manifestum est autem, quòd corpus Christi non incipit esse in hoc sacramento per motum localem. Primò quidem, quia sequeretur, quòd desineret esse in cœlo. Secundò, quia omne corpus localiter motum pertransit omnia media : quod hîc dici non potest Tertiò, quia impossibile est quòd unus motus ejusdem corporis localiter moti terminetur simul ad diversa loca : cùm tamen in pluribus locis corpus Christi sub hoc sacramento simul esse incipiat. Ideo relinquitur, quòd non possit aliter corpus Christi incipere de novo in hoc sacramento, nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum. Quod autem convertitur in aliquid, factâ conversione non manet. *Secundò*, quia hæc positio contrariatur formæ sacramenti in quâ dicitur : Hoc est corpus meum : quod non esset verum, si substantia panis ibi remaneret, nunquam enim substantia panis est corpus Christi, sed potiùs esset dicendum : Hîc est corpus meum. *Tertiò*, quia contrariatur venerationi hujus sacramenti, si aliqua substantia creata esset ibi, quæ non posset adoratione latriæ adorari. — Cf. *Innocent III*, Op. cit., c. 7 : Non solùm accidentales, sed etiam naturales proprietates remanere : paneitatem, quæ satiendo famem expellit, et vineitatem, quæ satiando sitim expellit. — *Pierre d'Ailly*, In IV Sentent., qu. 6 : Ille modus qui ponit panis substantiam remanere, nec repugnat rationi, nec auctoritati Bibliæ, imo est facilior ad intelligendum.

[2] *Thomas d'Aquin*, Loc. cit., art. 6.

dont il ne restait que les accidents. C'est cette dernière opinion qui fut adoptée par l'Église catholique [1], et qui l'a même été par l'Église grecque moderne [2], où, depuis le XVIIe siècle, l'antique μεταβολή a fait place, dans le langage dogmatique, à la μετουσίωσις.

D'après la théorie formulée par Thomas d'Aquin, les accidents du pain et du vin, c'est-à-dire la figure, la couleur, le poids, le goût, l'odeur, subsistent après la consécration, mais ils ne subsistent pas dans une substance; ce sont des accidents sans substance, par un prodige de la toute-puissance de Dieu [3]. La forme du sacrement consiste en ces paroles : Ceci est mon corps, ceci est mon sang, lesquelles ont une force créatrice, la force effective d'opérer ce qu'elles doivent opérer, c'est-à-dire la transsubstantiation du pain et du vin. Le sacrement est utile non-seulement à ceux qui le reçoivent, mais à tous ceux, vivants ou morts, à l'intention de qui on l'offre. Voilà bien les messes pour les morts, dont l'origine remonte sans aucun doute à l'usage, généralement établi dans l'Église chrétienne déjà du temps de Tertullien [4], de faire dans les prières, pendant la célébration de la Cène, mention spéciale des fidèles morts dans le sein de l'Église et particulièrement des martyrs, le jour anniversaire de leur mort. Mais nous n'avons point à nous arrêter ici sur ce point, qui ne concerne qu'indirectement la

[1] Concil. Trident, sess. XIII, c. 4 : Quoniam Christus corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, verè esse dixit, persuasum semper in Ecclesiâ Dei fuit, idque nunc denuo S. Synodus declarat, per consecrationem conversionem fieri totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi. Quæ conversio convenienter et propriè a catholicâ Ecclesiâ transsubstantiatio est appellata.

[2] Confess. orthodox., P. I, qu. 107.

[3] *Thomas d'Aquin*, Loc. cit., qu. 77, art. 1 ; Adv. Gentes, lib IV, c. 63.

[4] *Tertullien*, De coronâ, c. 3; De monogamiâ, c. 10; De exhortatione castitatis, c. 11.

doctrine. Nous ne parlerons pas non plus, pour le même motif, de beaucoup d'autres rites qui, à partir du XIII[e] siècle, s'établirent dans le culte catholique, tels que l'adoration de l'hostie consacrée, à laquelle, selon le concile de Trente, les fidèles doivent rendre le même culte de latrie qu'au vrai Dieu [1], bien que ces pratiques nouvelles aient évidemment contribué à affermir dans les esprits la croyance à la présence réelle du Christ dans la Cène, comme y contribua aussi très-puissamment l'institution d'une fête spéciale, celle du saint sacrement, par le pape Urbain IV en 1264 [2].

Les prêtres, est-il nécessaire de le dire, à qui seuls était réservé le droit d'opérer le miracle de la transsubstantiation, avaient seuls aussi le droit de distribuer le pain et le vin aux communiants, qui devaient les consommer sur-le-champ, de peur qu'il ne s'en perdît quelque parcelle. Bientôt même, sous le prétexte de prévenir toute profanation possible, ils cessèrent de donner la communion aux enfants après le baptême, puis ils commencèrent à retirer peu à peu l'usage de la coupe aux laïques pour se la réserver à eux seuls, sous prétexte qu'une goutte du vin consacré pouvait facilement se répandre hors du calice par le pieux empressement des nombreux fidèles qui s'approchaient de la sainte table [3]. Pour justifier cette mutilation du sacrement, les Scolastiques inventèrent la théorie de la concomitance [4], qui fut sanctionnée, en 1415,

[1] Concil. Trident., sess. XIII, c. 5 : Nullus dubitandi locus relinquitur, quin omnes fideles, pro more in catholicâ ecclesiâ semper recepto, latriæ cultum, qui vero Deo debetur, huic S. Sacramento exhibent. — Cf. *Boileau*, De adoratione panis consecrati, Paris., 1685, in-8°. — *J.-C. de Lith*, De adoratione panis consecrati, Suabac., 1753, in-8°.

[2] *Zwinger*, Tractatus de festo corporis Christi, Basil., 1685, in-8°.

[3] *Bona*, Rerum liturgicarum lib. II, c. 18.

[4] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 10. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, qu. 76, art. 2 : Sub utrâque specie sacramenti totus est Christus, aliter tamen et

par le concile de Constance[1], assez sincère toutefois pour reconnaître que dans l'Église primitive le sacrement s'administrait aux fidèles sous les deux espèces. Le concile de Trente, à son tour, confirma cette doctrine[2] sans s'arrêter à l'opinion de deux papes, de Léon le Grand, qui traite d'hypocrites sacriléges les Manichéens, parce qu'ils se contentaient de communier avec le pain[3], et de Gélase, qui ne blâmait pas moins énergiquement ceux qui refusaient de participer au calice[4]; mais des hommes qui osaient se mettre au-dessus de l'ordre formel de Jésus-Christ, devaient-ils reculer devant le sentiment de deux de ses vicaires?

Ces changements dans les rites et dans la doctrine ne s'opérèrent pas, on le comprend, sans opposition. Le dogme de la transsubstantiation trouva d'ardents adversaires dans les Pauliciens, les Vaudois et les Wiclefites. Les Grecs, au contraire,

aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantiâ;— qu. 80, art. 12 : Et quia crevit multitudo populi christiani, in quâ continentur senes et juvenes et parvuli, quorum quidam non sunt tantæ discretionis, ut cautelam debitam adhibeant : ideò providè in quibusdam ecclesiis observatur, ut populo sanguis sumendus non detur.

[1] *Von der Hardt*, Acta Concil. Constant., T. IV, p. 333 : Et sicut hæc consuetudo ad evitandum pericula aliqua et scandala rationabiliter introducta est, sic potuit simili vel majori ratione introduci et rationabiliter observari quod, licet in primitivâ Ecclesiâ reciperetur hoc sacramentum a fidelibus sub utrâque specie, tamen postea a conficientibus sub utrâque specie et a laicis tantummodo sub specie panis suscipiatur, etc.

[2] Concil. Trident., sess. XXI, c. 2 : Agnoscens Ecclesia suam in administratione sacramentorum auctoritatem, licet ab initio christianæ religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset : tamen progressu temporis, gravibus et justis causis adducta, hanc consuetudinem sub alterâ specie communicandi approbavit et pro lege habendam decrevit.

[3] *Léon le Grand*, Sermo XLII, c. 5.

[4] *Gélase,* De consecratione, dist. II, c. 12 : Comperimus, quòd quidam sumtâ tantummodo corporis sacri portione a calice sacri cruoris abstineant. Qui procudubio, quoniam nescio quâ superstitione docentur obstringi, aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceant, quia divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire.

auraient dû s'applaudir de voir l'Église latine recevoir enfin un dogme que leur grand dogmatiste, Jean Damascène, avait déjà formulé depuis des siècles; mais, à défaut de la présence réelle, ils cherchèrent querelle à leurs rivaux sur une question tout à fait secondaire au point de vue dogmatique, celle des azymes [1]. Un adversaire bien autrement redoutable de la transsubstantiation fut Luther, qui déclara tout d'abord que priver les laïques de la coupe était une impiété; que la transsubstantiation falsifiait la vraie doctrine; que la messe, dont il ne condamnait d'ailleurs que les abus, n'était ni une bonne œuvre ni un sacrifice, et que le croyant ne pouvait s'en approprier les effets salutaires que par la foi [2]. Avec de semblables idées, Luther ne devait attacher aucune importance essentielle à la manducation corporelle; mais, d'un autre côté, comme il prenait à la lettre les paroles de l'institution, il était bien forcé d'admettre une présence réelle du corps et du sang de Jésus. Après beaucoup d'hésitations et de nombreux combats avec lui-même [3], il s'arrêta à la doctrine de la

[1] *Lequien*, De azymis, dans le T. I des Opera de *J. Damascène*, Paris, 1712. — *Hermann*, Historia concertationum de pane azymo et fermentato in Cœnâ Domini, Lips., 1737, in-8°.

[2] *Luther*, Opera, édit. Iena, T. II, p. 262 : Concludo itaque, negare utramque speciem laïcis esse impium et tyrannicum; — p. 265 : Vides, quòd missa sit promissio remissionis peccatorum, a Deo nobis facta, talis, quæ per mortem Filii Dei confirmata sit. Si promissio est, nullis operibus, nullis meritis, ad eam acceditur, sed solâ fide; — p. 266 : In omni promissione suâ Deus verè sollicitus est adjicere signum aliquod, ceu monumentum, ceu memoriale promissionis suæ, quo fideliùs servaretur et efficaciùs moneret. Sic in missâ adjecit signum memoriale tantæ promissionis, suum ipsius corpus et sanguinem; — p. 268 : Missam esse promissionem divinam, quæ nulli prodesse, nulli applicari, nulli suffragari, nulli communicari potest, nisi ipsi credenti soli propriâ fide.

[3] *Luther*, Briefe, édit. de Wette, T. II, p. 577 : Das bekenne ich, wo Carlstadt oder Jemand anders vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, dass im Sacrament nichts dann Brot und Wein wäre, der hätte mir einen grossen Dienst than. Ich hab wohl so harte Anfechtunge da erlitten, und mich gerungen und gewunden, dass ich gern herausgewesen wäre, weil ich wohl sahe, dass ich damit dem Papstthum hätte

consubstantiation, espérant concilier ainsi les exigences de sa propre raison avec un texte biblique qui lui semblait très-impératif.

Sa subtile théorie, qui admet, non pas un changement de substance dans les éléments de la Cène, mais la présence substantielle, interne et nécessaire, du corps et du sang de Jésus-Christ sous, avec et dans le pain et le vin eucharistiques [1], ne semble pas, quoiqu'en disent ses partisans, s'éloigner beaucoup de la transsubstantiation, que les premiers symboles luthériens enseignent même d'une manière assez claire [2]. Elle provoqua une violente dispute entre lui et Carlstadt († 1545) [3], qui rejetait la présence corporelle comme inutile, vu qu'elle ne pourrait procurer à l'homme aucune grâce dont la mort de Jésus sur la croix ne l'eût déjà mis en possession. Carlstadt appuyait, ainsi que Luther, son opinion sur les paroles mêmes de l'institution; mais tandis que ce dernier

den grössten Puff können geben. Ja wenn noch heutes Tags möcht geschehen, dass Jemand mit beständigem Grund beweiset, dass schlechtes Brot und Wein da wäre, man dürft mich nicht so antasten mit Grimm. Ich bin leider allzugeneigt dazu, soviel ich einen Adam spüre.

[1] Formula Concordiæ, p. 735 : Dicimus sub pane, cum pane, in pane adesse et exhiberi corpus Christi.

[2] Conf. August., art. 10 : De cœnâ Domini docent, quòd corpus et sanguis Christi verè adsint et distribuantur vescentibus in cœnâ Domini, et improbant secus docentes. — Apol. Conf. Aug., p. 157 : Decimus articulus probatus est, in quo confitemur, quòd verè et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi, et verè exhibeantur cum illis rebus, quæ videntur, pane et vino. Et comperimus non tantùm romanam Ecclesiam affirmare corporalem præsentiam Christi, sed idem et nunc sentire et olim sensisse græcam. Id enim testatur canon missæ apud illos, in quo apertè orat sacerdos, ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat. Et Vulgarius, discite, inquit, panem non tantùm figuram esse, sed verè in carnem mutari. — Art. Smalc., p. 330 : Sentimus, panem et vinum in cœnâ esse verum corpus et sanguinem Christi, et non tantùm dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis christianis.

[3] *Göbel*, Luthers Abendmahlslehre vor und in dem Streite mit Carlstadt, dans les Studien und Kritik., an. 1843, cah. 2. — *L. Lavater*, Historia de origine et progressu controversiæ sacramentariæ de cœnâ Domini, Tig., 1564, in-8°. — *Jäger*, Andreas Bodenstein von Carlstadt, Stuttg., 1856, in-8°.

y voyait formellement établie l'identité du sujet et de l'attribut [1], il les interprétait, quant à lui, démonstrativement, δεικτικῶς, prétendant que le mot *Ceci* s'applique au corps de Jésus présent au milieu de ses disciples et que les mots *Prenez et mangez* n'ont aucune liaison avec les suivants, parce que jamais il n'a pu entrer dans la pensée du Christ que ses disciples dussent manger son corps et boire son sang [2]. Cette explication était un peu forcée; celle de Zwingle, qui, comme Capiton († 1541), Bucer († 1551) et en général tous les réformateurs de l'école d'Érasme, rejetait aussi la présence réelle, était plus simple et plus naturelle. Selon le théologien suisse, le passage Jean VI, 63, où Jésus combat l'interprétation capernaïtique que ses disciples eux-mêmes donnaient à ses paroles, v. 53-58, ne permettait pas de supposer qu'il eût parlé dans la Cène de la manducation réelle de sa chair. Pour lui, le sacrement n'est que le signe, le gage d'une grâce accordée, et ces paroles *Ceci est mon corps* signifient : Ce que je vous commande maintenant de faire sera pour vous un signe qui vous remettra en mémoire le corps que je livre aujourd'hui à la mort pour vous [3]. Cette opinion d'une présence purement symbolique fut défendue, en 1525, par Œcolampade († 1531)

[1] *Luther*, Werke, édit. Walch, T. XX, p. 918.

[2] *Carlstadt*, Auslegung der Worte Christi : Das ist mein Leib, Wittenb., 1525, in-4°.

[3] *Zwingle*, De verâ et falsâ religione, dans ses Opera, T. II, p. 208 : Cogunt ergo dicta Christi verba : Caro non prodest quicquam, omnem intellectum in obsequium Dei, ut jam ista : Hoc est corpus meum, nullâ ratione vel possis vel debeas de corporeâ carne aut sensibili corpore intelligere; — p. 209 : *Est* in sacris litteris non uno loco pro *significat* ponitur; — p. 210 : Sic ergo habet Lucas : Accepto pane gratias egit, fregit et dedit eis dicens : Hoc significat corpus meum, quod pro vobis datur, hoc facite in meam commemorationem. Vide, ô fidelis, sed absurdis vincta opinionibus anima, ut hîc omnia quadrent, ut nihil aut violenter auferatur, nihil addatur; sed omnia sic quadrent, ut miretis te non semper hanc vidisse sententiam.

avec tant de logique et d'érudition [1] qu'Érasme avouait que les élus eux-mêmes pourraient s'y laisser prendre [2]. Le réformateur bâlois ne s'éloigne de Zwingle que sur un point tout à fait secondaire : c'est qu'il laisse au verbe *est* sa signification propre, et qu'il croit trouver un trope dans les mots *Mon corps*, qu'il interprète : Le signe ou la figure de mon corps. Le mystique Schwenkfeld présenta une autre explication. Il soutint que cette phrase : Ceci est mon corps, doit être renversée et qu'elle signifie : Mon corps, qui est livré pour vous, est ceci, à savoir ce pain rompu et mangé, ou, en d'autres termes : Mon corps qui est livré pour vous, est et doit être pour vous ce qu'est le pain que je vous distribue, à savoir un véritable aliment de l'âme, comme le pain est l'aliment du corps [3]. Schwenkfeld d'ailleurs ne contestait pas la présence du corps et du sang de Jésus-Christ dans la Cène, mais, pour lui, ils n'y sont présents que spirituellement, puisqu'ils ne sont mangés, selon son expression, que par les dents spirituelles de la foi, et par cette manducation spirituelle, la nature humaine divinisée du Christ se communique à toute la substance de l'homme qu'elle régénère pour la vie éternelle. A ces opinions diverses vint s'ajouter bientôt celle de Calvin [4] qui, prenant une espèce de moyen terme entre la théorie de Luther et celle

[1] *OEcolampade*, De genuinâ verborum Domini, Hoc est corpus meum, juxta vetustissimos auctores expositione, Basil., 1525, in-8°.

[2] *Érasme*, Epist. DCCLXVII.

[3] *Schwenkfeld*, Werke, T. I, p. 898, 911 : Es soll das Brot des ewigen Lebens mit geistlichen Zähnen des Glaubens wohl gekauet, das ist, betrachtet werden von Allen, die es essen. Die essen's aber und haben's gegessen, welche diesen Handel des neuen Testaments und unserer Erlösung in rechten Glauben gefasst, und wissen, dass sie mit demselbigen Leibe Christi, welcher für uns gebrochen, nicht allein sind erlöset, sondern dass er auch andere Speise und Nahrung enthalte, und eine Kraft sei zum ewigen Leben.

[4] *J. Müller*, Lutheri et Calvini sententiæ de sacrâ cœnâ inter se comparatæ, Halle, 1853, in-4°.

de Zwingle, enseigna que le Christ n'est pas présent seulement en figure dans la Cène, qu'il y est réellement et substantiellement pour le croyant, qui devient ainsi, par une communication spirituelle, participant au vrai corps et au vrai sang de Jésus-Christ. C'est ainsi, dans son système, que le Christ accomplit les promesses dont le sacrement est le signe, mais il ne les accomplit que pour les fidèles et les élus, les réprouvés et les infidèles ne participant point à son corps et à son sang et n'en recevant que les symboles [1].

La théorie de Calvin fut admise sans trop de résistance par les Sacramentaires de la Suisse, car Zwingle, par esprit de conciliation peut-être, avait déjà reconnu, comme les anciens Pères de l'Église, que le pain de la Cène n'est pas du pain ordinaire, mais du pain sacramentel, sanctifié par la présence spirituelle du Christ [2], et la Confession Tétrapoli-

[1] *Calvin,* Instit. rel. christ., lib. IV, c. 71, § 1 : Signa sunt panis et vinum, quæ invisibile alimentum, quod percipimus ex carne et sanguine Christi, nobis repræsentant; — § 18 : Si oculis animisque in cœlum evehimur, ut Christum illic in regni sui gloriâ quæramus, quemadmodum symbola nos ad eum integrum invitant : ita sub panis symbolo pascemur ejus corpore, sub vini symbolo distinctè ejus sanguine potabimur, ut demum toto ipso perfruamur. Nam tametsi carnem suam a nobis sustulit et corpore in cœlum ascendit, ad dexteram tamen Patris sedet, hoc est, in potentiâ et majestate et gloriâ Patris regnat. Hoc regnum non ullis locorum spatiis limitatum, nec ullis dimensionibus circumscriptum, quin Christus virtutem suam, ubicunque placuerit, in cœlo et in terrâ exserat, quin se præsentem potentiâ et virtute exhibeat, quin suis semper adsit, vitam ipsis suam inspirans, in iis vivat, eos sustineat, non secus acsi corpore adesset, quin denique suo ipsius corpore eos pascat, cujus communionem spiritûs sui virtute in eos transfundit. Secundùm hanc rationem, corpus et sanguis Christi in sacramento nobis exhibetur ; — § 10 : Rem illic signatam offert et exhibet omnibus, qui ad spirituale illud epulum accumbunt, quanquam a fidelibus solis cum fructu percipitur.

[2] *Zwingle*, Ad Carol. Imp. fidei ratio, dans le T. II de ses Opera, p. 541 : Credo, quòd in sacrâ hoc est gratiarum actionis cœnâ, eucharistiæ, verum corpus Christi adsit, fidei contemplatione, hoc est, quòd ii qui gratias agunt Domino pro beneficio nobis in Filio suo collato, agnoscunt illum veram carnem adsumpsisse, verè in illâ passum esse, verè nostra peccata sanguine suo abluisse, et sic omnem rem per Christum gestam illis fidei contemplatione velut præsentem fieri. Sed quòd Christi corpus

taine avait même déjà proclamé que le Sauveur offre aux fidèles son vrai corps à manger pour nourriture de leurs âmes [1]. Mais elle ne satisfit nullement les Luthériens, qui continuèrent à défendre, avec une violence dont le grand réformateur leur avait donné l'exemple [2], l'union mystique du corps et du sang de Jésus-Christ avec les espèces visibles du sacrement et la manducation physique, bien que surnaturelle, de ce corps et de ce sang, même par les impies [3], en s'appuyant sur l'union des deux natures en Christ [4] et sur la communication des idiomes, dont ils inféraient l'omniprésence de la nature humaine. Cette question de l'ubiquité souleva une nouvelle controverse qui aigrit encore les esprits, en sorte que la tentative de conciliation faite par Mélanchthon (Voy. 1re Partie § 84) échoua. La lutte se prolongea pendant plus d'un siècle entre les Protestants luthériens, d'un côté, et de l'autre, les Protestants calvinistes, pour qui la théorie de la consubstantiation resta une superstition perverse et impie [5].

per essentiam et realiter, hoc est, corpus ipsum naturale in cœnâ aut adsit aut ore dentibusque nostris mandatur [manducetur], quemadmodum Papistæ et quidam, qui ad ollas ægyptiacas respectant, perhibent, id verò non tantùm negamus, sed errorem esse, qui verbo Dei adversatur, constanter adseveramus.

[1] Conf. Tetrapolitana, c. 18 : Christi in suos bonitatem semper deprædicant, quà is non minus hodie, quàm in novissimâ illâ cœnâ, omnibus qui inter illius discipulos ex animo nomen dederunt, cùm hanc cœnam repetunt, verum suum corpus verè edendum, in cibum animarum, quo in æternam vitam alantur, dare per sacramenta dignatur.

[2] *Planck*, Geschichte der Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs, T. II, p. 201.

[3] Formula Concordiæ, p. 600 : Docemus corpus et sanguinem Christi non tantùm spiritualiter per fidem, sed etiam ore, non tamen capernaitivè, sed supernaturali et cœlesti modo, ratione sacramentalis unionis, cum pane et vino sumi.

[4] *Ibid*, p. 752 et suiv.

[5] Consensio mutua in re sacramentariâ ministrorum Tigur. et J. Calvini, art. 9, 10, 21, 24.

Adoptée par les Réformés de France, d'Angleterre, d'Écosse, de Hollande, comme par ceux de Suisse et d'une partie de l'Allemagne [1], la théorie de Calvin eut à se défendre, surtout dans le premier de ces pays, contre les attaques des théologiens catholiques, auxquels Du Plessis-Mornay, Aubertin, Blondel et d'autres [2] répondirent avec beaucoup d'érudition et d'habileté, mais sans parvenir à détruire la contradition que le dogme calviniste présente, lorsqu'il parle d'un corps qui se mange spirituellement. Aussi cette théorie a-t-elle été généralement abandonnée et presque tous les Réformés en sont revenus à celle de Zwingle. C'est ce que les Sociniens avaient déjà fait dans le XVIe siècle [3], et les Arminiens, dans le XVIIe [4], avec cette différence que les premiers s'en tinrent au point de vue négatif du système zwinglien, tandis que les seconds conservèrent le lien religieux entre les symboles et la manducation spirituelle, et se distinguèrent des disciples de Zwingle en rapportant le mot *Ceci* à la rupture du pain, de sorte que, selon leur interprétation, la formule *Ceci est mon corps* signifie : Ceci, c'est-à-dire la rupture et la manducation du pain, vous annonce et vous représente ce qui sera fait à

[1] Conf. Gallic., art. 36 ; — Anglic., art. 28 ; — Scot., art. 21 ; — Belgic., c. 35 ; — Helv. I, c. 21 ; — Catech. Heidelb., c. 76 ; — Declar. Thorun., c. 10.

[2] Voy. ces noms dans la *France Protestante*.

[3] *Socin*, De cœnâ Domini tractatus brevis, dans ses Opera, T. I, p. 753. — Catech. Racov., qu. 334 : Christi institutum, ut fideles ipsius panem frangant et comedant, et e calice bibant, mortis ipsius annuntiandæ causâ.

[4] Conf. Remonstr., c. 23, § 4 : S. cœna est alter N. T. sacer ritus, a Christo institutus, in quo fideles, postquam se ipsos explorârunt inque verâ fide approbârunt, sacrum panem in cœtu publicè fractum edunt et vinum publicè fusum bibunt, idque ad Domini mortem pro nobis obitam, quâ sicut corpora nostra cibo et potu sustentantur, ita corda nostra in spem vitæ æternæ nutriuntur, cum solenni gratiarum actione annuntiandam, suamque vicissim cum crucifixo Christi corpore et effuso sanguine, sive cum ipso Christo pro nobis mortuo, eoque beneficiis omnibus per mortem Christi acquisitis, vivificam et spiritualem communionem et mutuam simul inter se caritatem coram Deo et ecclesiâ testificandam.

mon corps et vous en rappellera le souvenir [1]. De tout temps aussi, les Anabaptistes et les Mennonites n'ont vu dans la Cène qu'un repas commémoratif [2]. Les Quakers sont allés plus loin. Pour eux, la Cène n'est qu'un rite, qui a eu son utilité dans l'enfance de l'Église, mais qui ne sert plus de rien aux Chrétiens devenus adultes [3].

Aujourd'hui, comme nous venons de le dire, la théorie zwinglienne ou mnémonique domine à peu près généralement dans l'Église protestante. Parmi les Supranaturalistes, ceux qui parlent encore, dans le sens de Luther, d'une présence substantielle, n'entendent par là qu'une présence opérative, *præsentia operativa* [4], c'est-à-dire qu'ils enseignent que le Christ exerce par sa substance une action salutaire sur tous ceux qui participent au sacrement. Quant aux Rationalistes, la plupart d'entre eux rejetèrent sans hésiter le dogme ecclésiastique pour adopter la théorie de Zwingle; mais, tandis que les uns s'efforçaient de trouver sous le symbole une conception plus profonde [5] que celle d'un simple repas commémoratif, les autres émettaient l'opinion que

[1] *Limborch*, Theolog. christ., lib. V, c. 71, § 9.

[2] *Gerhard*, Op. cit., T. X, p. 164. — *Ris*, Confess., art. 34.

[3] *Barclay*, Apol., thes. XIII : Communio corporis Christi est quid spirituale et internum, hoc est, participatio carnis Christi, quâ homo interior quotidie nutritur in cordibus eorum, quibus Christus inhabitat, cujus rei fractio panis per Christum cum discipulis erat figura, quâ aliquando in Ecclesiâ etiam utebantur illi, qui rem figuratam receperunt, imbecillium causâ, sicut abstinere a rebus strangulatis, lavare invicem pedes, infirmos oleo unguere, quæ omnia jussa sunt non minore auctoritate et solemnitate, quam priora duo : sed cùm tantùm fuerint umbræ meliorum, illis cessant, qui substantiam assecuti sunt.

[4] *Storr*, Doctrina christ., § 114 : Panis hic vos reddit participes corporis mei, hoc vinum exhibet vobis meum sanguinem; — § 115 : Qui in cœnâ sanctâ præsentiam suam declarat et memoriam ipsius piè recolentes salutari suâ efficientiâ beat, idem universè adest atque opitulatur utentibus doctrinâ ipsius.

[5] *Schulz*, Die christl. Lehre vom Abendmahl nach dem Grundtexte, Leipz., 1824, in-8°.

Jésus n'a pas institué la Cène dans l'intention qu'elle fût célébrée dans la suite par ses adorateurs [1]. Malgré ces divergences d'opinion ou plûtôt à cause même de ces divergences, qu'une lutte de plusieurs siècles n'avait pu faire disparaître, on en était venu à penser à peu près généralement dans ces derniers temps, que les bénédictions de la Cène ne dépendent pas absolument d'un dogme positif [2] ni des spéculations plus ou moins obscures des théologiens, et ces idées de tolérance avaient déjà obtenu un beau triomphe par l'union de la plupart des églises luthériennes et réformées de l'Allemagne, lorsque le fanatisme de quelques luthériens rigides faillit rallumer la torche de la discorde, en accusant la doctrine calviniste d'avoir été la source de l'incrédulité rationaliste [3]; mais le bon sens public a heureusement fait prompte justice de ces clameurs d'un autre âge.

[1] *Paulus,* Commentar über das Neue Testament, Th. III, p. 589. — *Stephani,* Das heilige Abendmahl, Landsh., 1811, in-8°, p. 61. — Cf. *Buddeus*, Recentissimarum de Cœnâ Domini controversiarum sylloge, dans ses Miscell. sacra, T. II, p. 61.

[2] *Reinhard,* Dogmat., § 161 : Die ganze Sache ist ein Geheimniss und liegt ganz ausser unserm Gesichtskreis. Da also eine völlig deutliche Einsicht in dieselbe an sich unmöglich ist : so kann der heilsame Gebrauch des Abendmahls unmöglich von den ungewissen Erklärungen abhangen, welche die Theologen darüber gemacht haben. — *Schleiermacher*, Christ Glaube, T. II, p. 435.

[3] *Sartorius*, Vertheidigung der luther. Abendmahlslehre, dans le Dorpat. Beitr., an. 1832, T. I, p. 305. — *Ströbel*, Die Schriftmässigkeit der luther. Abendmahlslehre und die Schriftlosigkeit der reformirten, dans le Zeitschrift für luther. Theologie, an. 1842, cah. 1 et 3.



CHAPITRE V.

ESCHATOLOGIE.

---

§ 27.

La mort et l'immortalité.

Blondel, Traité de la créance des Pères touchant l'état des âmes après cette vie, Charent., 1651, in-4°. — *Baumgarten*, Historia doctrinæ de statu animarum separatarum, Halæ, 1754, in-4°. — *Conz*, Schicksale der Seelenwanderungshypothese unter verschiedenen Völkern, Königsb., 1791, in-8°. — *Linde*, De solatiis adversùs mortis horrores in Platone et Novo Testamento obviis, Lips., 1792, in-4°. — *Ammon*, Doctrinæ de animorum immortalium a J.-Ch. propositæ præstantia, Erl., 1793, in-8°. — *Flügge*, Geschichte der Lehre vom Zustande des Menschen nach dem Tode, Leipz., 1799-1800, 2 vol. in-8°.—*Olshausen*, Antiquiss. Ecclesiæ græcæ Patrum de immortalitate animæ sentent., Regiom., 1827, in-4°. — *Wendel*, De metempsychosi nuper denuò defensâ, Cob., 1828, in-8° — *Weizel*, Urchrist. Unterblichkeitslehre, dans les Studien und Kritik., an. 1836, cah. 3. — *Zeller*, Die Lehre des N. T. vom Zustande nach dem Tode, dans son Iahrb., an. 1847, cah. 3.

Personne n'a jamais douté que la mort physique ne fût une condition imposée à tous les hommes; mais l'homme est-il soumis à la décomposition de ses organes et de ses éléments matériels par la même loi qui régit tous les êtres sensibles, ou bien son corps avait-il été créé immortel et la mort physi-

que n'est-elle que le châtiment du péché d'Adam? C'est sur cette question que les docteurs de l'Église se divisèrent. Les Pères grecs, nous l'avons déjà dit, regardaient généralement la mort comme une suite naturelle de l'imperfection de la nature humaine, quelquefois même comme un bienfait de la Providence, eu égard au sort de l'homme sur la terre. Cette opinion était certainement la plus répandue dans l'Église grecque, tandis que dans l'Église latine, surtout depuis Augustin, on croyait que la mort a été infligée à l'homme en punition du péché de nos premiers parents. Les Pélagiens cependant ne la considéraient que comme un tribut naturel que nous devons payer à la nature, et leur manière de voir, adoptée par les Sociniens et les Arminiens, est aujourd'hui à peu près admise partout.

Au reste, que l'on se range à l'une ou à l'autre de ces opinions, la première question et la plus importante pour les Chrétiens, qui ont toujours cru à l'immortalité de l'âme [1] (des fidèles sectateurs du Christ tout au moins), c'est de savoir ce que les âmes deviennent après la mort.

Tous les anciens Pères s'accordent à enseigner que les âmes se rendent, après la mort, non pas dans le Ciel, car cette opinion passait pour une hérésie gnostique, mais dans le scheol (שְׁאוֹל) ou hadès (Ἅδης), monde souterrain où elles attendent la résurrection et le jugement dernier [2]. La seule divergence que l'on remarque dans leurs assertions, c'est que les uns envoient dans le scheol toutes les âmes sans distinction, en admettant

[1] *Tatien*, Contra Græcos, c. 13. — *Arnobe,* Adv. Gentes, lib. II, c. 14. — *Tertullien*, De animâ, c. 22. — *Origène*, De principiis, lib. IV, c. 36.

[2] *Hermas*, Pastor, sim. IX, c. 16. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 32, § 2. — *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 80. — *Tertullien*, De animâ, c. 55; De resurrect., c. 43. — *Lactance*, Institut. div., lib. VII, c. 21.

toutefois qu'elles y ont un avant-goût de leur félicité ou de leur misère future, tandis que les autres, supposant que le sort des âmes se trouve immédiatement fixé après la mort par un premier jugement, assignent un séjour meilleur, qu'ils appellent le Paradis, le sein d'Abraham, aux âmes des justes [1]. Tertullien réserve pourtant aux martyrs, à qui, plus tard, on adjoignit les anachorètes, le privilége d'entrer dans le Ciel avant la fin du monde [2]. Cette dernière opinion, qui n'était pas dominante dans l'Église primitive, le devint plus tard, et l'entrée du Ciel fut accordée sans contestation aux âmes des justes immédiatement après leur mort [3]. Aussi l'émotion fut-elle grande au XIVe siècle, lorsque le pape Jean XXII émit de nouveau l'opinion, oubliée depuis longtemps, que les âmes des saints ne sont pas admises à la contemplation immédiate de Dieu après leur séparation d'avec le corps [4]. La Sorbonne se hâta de condamner cette proposition comme hérétique, et le pape Benoit XII fut forcé de publier une rétractation que l'on

[1] *Justin*, Op. cit., c. 5; Cohort. ad Græc., c. 35. — *Grégoire de Naziance*, Oratio VII, c. 17 et suiv. — *Ambroise*, De bono mortis, c. 10. — *Augustin*, De civit. Dei, lib. I, c. 13; XII, c. 9, § 2; XX, c. 9 et 15. — *Tertullien*, De animâ, c. 58 : Congruentissimum est animam, licet non expectatâ carne, puniri, quod non sociatâ carne commisit. Sic et ob cogitatus pios et benevolos, in quibus carne non eguit, sine carne recreabitur. Quum carcerem illum, quem Evangelium demonstrat, inferos intelligamus, et novissimum quadrantem modicum quodque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretemur : nemo dubitabit animam aliquid pensare penes inferos, salvâ resurrectionis plenitudine.

[2] *Clément de Rome*, Epist. ad Corinth., c. 50. — *Athénagore*, Legat., c. 31. — *Cyprien*, De mortalitate, in Opp., p. 214. — *Jérôme*, Epist. XXXV, dans ses Opera, T. VI, pars. II, p. 269. — *Tertullien*, De resurrectione, c. 43 : Nemo peregrinatus a corpore statim immoratur penes Dominum, nisi ex martyrii prærogativâ, scilicet paradiso, non inferis deversurus. — *Cyrille de Jérusalem*, Cateches. V, c. 10; XIII, c. 31.

[3] *Alexandre de Halès*, Summa, P. IV, qu. 15, memb. 4, art. 4. — *Bonaventure*, Sentent., lib. IV, dist. 21, p. 1, art. 3, qu. 2.

[4] *Baluze*, Vitæ paparum Avenion., T. I, p. 182. — *D'Argentré*, Collect. jud. de novis erroribus, T. I, p. 314 et suiv.

avait fait signer à son prédécesseur la veille de sa mort.

En fait d'opinions singulières, nous ne trouvons guère à mentionner que celle de certains hérétiques d'Arabie qui enseignaient, au IIIe siècle, que l'âme meurt avec le corps, mais pour renaître avec lui lors du jugement dernier [1]. Origène les convertit, au rapport d'Eusèbe, c'est-à-dire sans doute qu'il les amena à sa propre opinion. Ce père célèbre croyait que toutes les âmes se rendaient après la mort dans l'hadès et que Jésus y était descendu pour en retirer celles des patriarches et des justes et les introduire, non pas directement dans le Paradis céleste ou le troisième ciel, mais dans le Paradis terrestre ou le sein d'Abraham [2], où vont aussi les âmes des chrétiens pieux revêtues de corps purs et éthérés. Le savant alexandrin ne pouvait concevoir, en effet, un passage subit de l'âme humaine à la perfection absolue et à la félicité céleste; il soutenait, comme son maître Clément d'Alexandrie, qu'elle ne se rapproche que pas à pas du but par un développement progressif [3]. Conformément à ces principes, il enseignait donc, ainsi que la plupart des autres Pères, que les patriarches et les apôtres eux-mêmes n'avaient pas reçu la récompense immédiate de leurs mérites, mais qu'ils attendaient les chrétiens pieux qui vont les rejoindre successivement dans le sein d'Abraham, où ils jouissent d'un avant-goût des joies célestes, et qu'ils seraient reçus tous ensemble dans le Paradis au jour du jugement [4]. Quant aux âmes des méchants, retenues sur la terre par le

[1] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VI, c. 37.
[2] *Origène*, In lib. Regnorum, homil. II, dans ses Opera, T. II, p. 497.
[3] *Origène*, De princip., lib. II, c. 11, § 6. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VI, c. 13.
[4] *Origène*, In Levitic., homil. VII, c. 2.

poids de leurs iniquités, elles rôdent autour des sépulcres [1]. Enfin cet illustre docteur de l'Église croyait aussi que, dans leur demeure provisoire, les âmes des saints s'intéressaient au sort des hommes et qu'elles priaient pour eux [2]. Telle est évidemment l'origine de l'invocation des saints, pour qui l'Église, loin de les invoquer, avait d'abord prié et fait des offrandes [3].

Dès le IVe siècle, plusieurs Pères des plus influents avaient adopté les opinions d'Origène et enseignaient, comme lui, qu'après leur mort, les saints vont dans le lieu qui leur a été préparé, c'est-à-dire dans le sein d'Abraham, où ils attendent l'heure du jugement dernier [4]. Malgré l'autorité de Grégoire de Naziance, qui pensait qu'aussitôt après la mort les âmes des justes jouissent de la béatitude céleste auprès de Dieu [5], cette théorie d'un lieu mitoyen, d'un état intermédiaire, a régné dans l'Église grecque jusqu'à nos jours [6]; elle a triomphé aussi dans l'Église latine, mais en subissant d'importantes altérations, dont la source doit être cherchée, en partie, dans les variations d'Augustin sur ce point de doctrine (car, si dans un de ses traités, ce Père admet un lieu semblable [7],

[1] *Origène*, *Contra* Celsum, lib. VII, c. 5.

[2] *Origène*, De oratione, c. 11.

[3] *Tertullien*, De monogam., c. 10 : Pro animâ ejus orat et refrigerium interim adpostulat ei, et offert annuis diebus dormitionis ejus. — *Épiphane*, Hæres. LXXV, c. 7. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XXIII, c. 9-10. — Cf. *Renaudot*, Liturg. orientalium collectio, T. II, p. 620, 633.

[4] *Ambroise*, De bono mortis, c. 10. — *Hilaire*, Tract. in ps. CXX, c. 14, 16. — *Cassiodore*, De animâ, c. 12. — *Cyrille d'Alexandrie*, Contra Anthropomorph., c. 5, 7. — *Chrysostôme*, In Epist. ad Hebr., hom. XXVIII, c. 1.

[5] *Grégoire de Naziance*, Oratio VII, c. 21. — *Eusèbe*, De vitâ Constant, lib. III, c. 46.

[6] *Macaire*, Ouv. cité, T. III, p. 647.

[7] *Augustin*, Enchiridion, c. 109 : Tempus, quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet : sicut unaquæque digna est vel requie vel ærumnâ, pro eo, quod sortita est in carne cùm viveret

dans un autre, il ne veut reconnaître que le Ciel et l'Enfer [1]), et, en partie, dans l'adoption du dogme du purgatoire, dont la conséquence naturelle était la suppression de ce lieu d'attente, puisqu'une fois purifiées de leurs souillures, les âmes devaient être admises dans le Ciel, sans être obligées d'attendre le jugement dernier.

Ce furent les Scolastiques qui se chargèrent de fixer enfin le sort des âmes après la mort, en développant les vues d'Augustin dans le sens des croyances populaires et en dressant la topographie de l'Enfer et du Paradis. Thomas d'Aquin apprit à l'Église catholique qu'il y a un paradis pour les justes, des limbes ou le sein d'Abraham pour les patriarches et les saints de l'Ancien Testament, des limbes pour les enfants morts sans baptême, un purgatoire pour les pécheurs ordinaires et un enfer pour les méchants [2].

Dans les trois derniers siècles, la controverse a roulé principalement sur la psychopannychie ou le sommeil des âmes après la mort, sur la mort de l'âme avec le corps et sa résurrection avec lui ou la thnétopsychie, et sur la métempsychose. La première de ces opinions, qui est encore celle des Nestoriens, au rapport d'Assemanni [3], et qui avait été déjà réfutée par

[1] *Augustin*, De peccat. meritis, lib. I, c. 28; III, c. 12.

[2] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 69, art. 7 : Anima exuta a corpore, est in statu recipiendi pro meritis bonum vel malum. Sic ergo post mortem, vel est in statu recipiendi finale præmium, vel est in statu quo impeditur ab illo. Si autem est in statu recipiendi finalem retributionem, hoc est dupliciter. Vel quantùm ad bonum : et sic est paradisus. Vel quantùm ad malum : et sic ratione actualis culpæ est infernus : ratione autem originalis, est limbus puerorum. Si verò est in statu quo impeditur a finali retributione consequendâ; vel hoc est propter defectum personæ, et sic est purgatorium, in quo detinentur animæ, ne statim præmium consequantur, propter peccata quæ commiserunt; vel propter defectum naturæ, et sic est limbus Patrum, in quo detinebantur Patres a consecutione gratiæ propter reatum humanæ naturæ, qui nondum poterat expiari.

[3] *Assemanni*, De Nestorianis, dans sa Biblioth. orientalis, T. III, pars II, p. 343.

Tertullien [1], fut reproduite, à l'époque de la Réformation, par les Anabaptistes [2] et vigoureusement combattue par Calvin [3] ; cependant elle a eu ses partisans jusque dans le XVIIIe siècle, entre autres, J. Heyn, pasteur à Werder, et plusieurs Sociniens [4] qui s'appuyaient, pour défendre leur manière de voir, sur cette raison assez solide, à ce qu'il semble, qu'il est aussi impossible à l'âme d'agir sans un organe qu'au corps d'agir sans âme. Tel était aussi, dans l'antiquité, le sentiment de Jean Philoponus, et, dans les temps modernes, celui de deux philosophes célèbres, du genevois Bonnet [5] et de l'anglais Cudworth († 1688), qui étaient portés à croire qu'en quittant cette terre, l'âme revêt une enveloppe plus subtile sous laquelle elle attend le jugement dernier [6]. La thnétopsychie, qui avait eu aussi ses partisans dans l'antiquité, fut affirmée par le médecin Coward [7] contre Dodwell († 1711), lequel, dans l'intérêt de l'orthodoxie, prétendait, comme l'avaient fait bien des siècles avant lui Justin le Martyr, Tatien, Irénée, Théophile d'Antioche [8], que l'âme n'est pas immortelle par sa propre nature, mais que l'immortalité est un don surnaturel que

[1] *Tertullien*, De animâ, c. 58.

[2] *Zwingle*, Elenchus in Catabapt. strophas, dans le T. II de ses Opera, p. 38.

[3] *Calvin*, De psychopannychiâ, dans le T. IX de ses Opera. —Luther, au contraire, n'était pas éloigné de l'admettre. Voici ce qu'il écrivait à Amsdorf : De animabus tuis non satis habeo, quid tibi respondeam Proclive mihi est concedere tecum in eam sententiam, justorum animas dormire ac usque ad judicii diem nescire, ubi sint. In quam sententiam me trahit verbum Scripturæ : Dormiunt cum patribus suis. Et mortui resuscitati per Christum idem testantur. *Luther*, Briefe, éd. de Wette, T. II, p. 122.

[4] *Heyn*, Sendschreiben an D. Baumgarten, 2e édit,, Halle, 1749, in-8°. — *Flatt*, Opuscula academ., Tüb, 1826, in-8°, p. 349 et suiv. — *Simonetti*, Ueber die Unsterblichkeit und den Schlaf der Seelen, Berlin, 1747, in-8°.

[5] *Bonnet*, Palingénésie philosophique, Amst., 1769, 2 vol. in-8°.

[6] *Cudworth*, The true intellectual system of the univers, c. 5, sect. 3, § 26.

[7] *Coward*, Second thoughts concerning human soul, Lond., 1702, in-8°. — Cf. *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VI, c. 37.

[8] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 5. — *Tatien*, Oratio contra Græc., c. 13. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 3. — *Théophile*, Ad Autol., lib. II, c. 24.

Dieu accorde seulement à ceux qui obéissent à l'Évangile et qui ont été baptisés par un évêque ou tout au moins par un prêtre ordonné par un évêque [1]. La métempsychose enfin, rejetée unanimement par tous les docteurs de l'Église [2], a elle-même trouvé, dans ces derniers temps, des défenseurs en Lessing [3], Schlosser [4] et Wedekind [5].

§ 28.

Le purgatoire.

G. Calixte, De igne purgatorio, quem romana Ecclesia credit, Helmst., 1650, in-4°. — *Höpfner*, De origine dogmatis de purgatorio, Halæ, 1792, in-8°. — *Seiler*, De terræ conflagratione et novæ terræ instauratione, Erlang., 1792, in-4°.

Les Pères de l'Église, ceux surtout qui avaient adopté les idées platoniciennes sur la nature de l'âme et du corps, parlent, en plusieurs endroits de leurs écrits, d'un feu qui purifie, qui sanctifie l'âme [6] ; mais aucun ne s'explique avec plus de détails ni plus clairement sur ce sujet qu'Origène. Selon lui, ceux-là même qui seront sauvés, doivent être purifiés par le feu;

[1] *Dodwell*, An epistolary discourse proving, from the Scriptures and the first Fathers, that the soul is a principle naturally mortal, Lond., 1706, in-8°.

[2] *Tertullien*, De animâ, c. 31. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 33, § 1. — *Augustin*, Contra Faustum, lib. XX, c. 21. — *Origène*, Contra Celsum, lib. VIII, c. 30.

[3] *Lessing*, Erziehung des Menschengeschlechts, Berlin, 1780, in-8°.

[4] *Schlosser*, Gespräche über die Seelenwanderung, Bâle, 1781, 2 vol. in-8°.

[5] *Wedekind*, Ueber die Bestimmung des Menschen, Giessen, 1828, in-8°.

[6] *Clément d'Alexandrie*, Pædag., lib. III, c. 9; Stromat., lib. VII, c. 6: Φαμὲν δ' ἡμεῖς ἁγιάζειν τὸ πῦρ οὐ τὰ κρέα, ἀλλὰ τὰς ἁμαρτωλοὺς ψυχάς· πῦρ οὐ τὸ παμφάγον καὶ βάναυσον, ἀλλὰ τὸ φρόνιμον λέγοντες, τὸ δεϊκνούμενον διὰ ψυχῆς τῆς διερχομένης τὸ πῦρ. — Clement. Homil. IX, c. 13 : εἰς τὸ καθάρσιον χωρήσαντες πῦρ.

tout ce qui reste en eux de bois ou de paille sera consumé; les apôtres subiront cette épreuve aussi bien que les autres chrétiens. Elle aura lieu au jugement dernier, alors que le feu dévorera le monde, sans anéantir pourtant la substance des choses [1]. Cette doctrine, à laquelle Origène lui-même ne resta pas toujours fidèle, puisque, dans un autre de ses écrits, il estime bienheureux ceux qui n'auront pas besoin de ce baptême de feu [2], fut condamnée comme hérétique, quoiqu'elle eût été professée aussi par des Pères réputés parfaitement orthodoxes, notamment par Méthodius [3]. Selon Grégoire de Nysse, ce feu purificateur détruira jusqu'aux derniers vestiges du mal et rendra saints les méchants eux-mêmes [4]; mais, selon Ambroise, l'épreuve n'atteindra que les justes coupables de fautes légères, dont le feu les nettoiera, afin de les rendre dignes d'entrer dans le Paradis [5].

Tous les Pères, d'ailleurs, plaçaient, comme Origène et comme le fait encore de nos jours l'Église grecque [6], cette épreuve par le feu au jour du jugement dernier, et presque tous croyaient que le feu qui purifierait les âmes serait le même que celui qui consumerait ou plutôt transformerait le

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. V, c. 14, 15 : Πῦρ καθάρσιον ἐπάγεται τῷ κόσμῳ· εἰκὸς δ' ὅτι καὶ ἑκάστῳ τῶν δεομένων τῆς διὰ τοὺς πυρὸς δίκης ἅμα καὶ ἰατρείας· καίοντος μὲν καὶ οὐ κατακαίοντος τοὺς μὴ ἔχοντας ὕλην δεομένην ἀναλοῦσθαι ὑπ' ἐκείνου τοῦ πυρός· καίοντος δὲ καὶ κατακαίοντος τοὺς ἐν τῇ διὰ τῶν πράξεων καὶ λόγων καὶ νοημάτων τροπικῶς λεγομένῃ οἰκοδομῇ ξύλα, χόρτον ἢ κάλαμον οἰκοδομήσαντας; — In Exod., hom. VI, c. 4; In Ezech., homil. I, c. 13.

[2] *Origène*, In Jerem., hom. II.

[3] *Photius*, Biblioth., cod. 234.

[4] *Grégoire de Nysse*, Oratio pro mortuis, dans ses Opera, T. III, p. 634 et suiv.

[5] *Ambroise*, Expositio in ps. CXVIII, sermo 3, c. 14 et suiv.

[6] *Macaire*, Ouv. cité, T. III, p. 718.

monde afin de le rendre propre à servir de demeure aux bienheureux [1]. Ce fut Augustin qui, le premier, croyons-nous, dans l'Église orthodoxe, hasarda, comme une opinion probable, l'hypothèse que cette purification par le feu avait lieu dans l'hadès, avant le jugement dernier [2]. Césaire d'Arles admit cette supposition comme une certitude [3] et transmit le dogme du purgatoire presque tout formulé à Grégoire le Grand, qui contribua plus que personne, dès le VIe siècle [4], à le répandre dans l'Église latine, en laissant toutefois aux Scolastiques la tâche difficile de justifier cette doctrine par les meilleures raisons possibles et d'en démontrer la conformité avec les enseignements des Pères [5].

Nous disons que la tâche était difficile. Jamais, en effet, les efforts des théologiens catholiques ne parviendront à prouver l'identité de la croyance des Pères — qui plaçaient l'épreuve des âmes par le feu au jour du jugement dernier et croyaient presque unanimement que les justes eux-mêmes y seraient soumis, à l'exception, disaient quelques-uns, des martyrs déjà sanctifiés par le baptême de sang, — avec la croyance actuelle de l'Église romaine touchant le purgatoire, où les âmes expient leurs fautes durant l'intervalle qui sépare la mort du jugement dernier [6]. Il est difficile de se persuader

[1] Voyez encore *Justin*, Apol. I, c. 30; II, c. 7. — *Tatien*, Contra Græcos, c. 25. — *Irénée*, Adv. hæres., lib V, c. 36, § 1-2. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XV, c. 21. — *Hilaire*, In ps. CXVIII, lit. 3, c. 5. — *Jérôme*, In cap. LXVI Iesaïæ, dans ses Opera, T. III, p, 514; In cap. III Malachiæ, *Ibid.*, p. 1825.

[2] *Augustin*, De civit. Dei, lib. XX, c. 25; XXI, c. 13, 24, § 2; Contra Julian., lib. VI, c. 15, § 45; De quæstionibus Dulcit., c. 13; Enchiridion, c. 69.

[3] *Césaire d'Arles*, Homil. VIII, dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. VIII, p. 826.

[4] *Grégoire le Grand*, Dialog., lib. IV, c. 39-40.

[5] *Bonaventure*, Breviloquium, Pars VII, c. 2. — *Alexandre de Halès*, Summa, P. IV, qu. 15, memb. 4, art. 4.—*Thomas d'Aquin*, Sentent., lib. IV, dist. 21, qu. 1, art. 1.

[6] Catech. Roman., P. I, c. 6, § 3 : Est ignis purgatorius, quo piorum animæ ad

aussi que le πῦρ φρόνιμον de Clément d'Alexandrie ou le πῦρ καθάρσιον d'Origène et des Homélies pseudo-clémentines soit de la même nature que le feu réel, matériel où, selon la doctrine des Scolastiques [1] et des théologiens catholiques, les âmes sont plongées dans le purgatoire jusqu'à ce qu'elles se soient purifiées des péchés véniels qu'elles ont commis sur cette terre et qu'elles n'ont pas expiés ici-bas [2]. Leurs tourments peuvent être abrégés ou diminués par les prières des vivants, par leurs jeûnes, leurs aumônes ou d'autres œuvres méritoires, surtout par des messes dites à leur intention ou des indulgences acquises dans le même but. Cette idée que les prières et les oblations des vivants sont utiles aux morts, est ancienne dans l'Église [3]. Dès le IIe siècle, nous l'avons déjà vu, la coutume existait de prier pour eux, aussi bien que pour les vivants, lors de la célébration de la Cène, et en agissant ainsi, les fidèles voulaient simplement témoigner qu'ils ne cessaient pas d'être en communion spirituelle avec les membres de l'Église qui avaient quitté la terre. Ce qui prouve, en effet, d'une manière irrécusable qu'ils n'avaient point en vue d'autre but, c'est qu'ils priaient aussi pour les martyrs, bien qu'ils ne pussent supposer que leurs prières leur seraient utiles, puisque, d'après l'opinion générale, ces derniers jouissaient déjà de la félicité

definitum tempus cruciatæ expiantur, ut eis in æternam patriam ingressus patere possit, in quam nihil coinquinatum ingreditur. — Cf. Confess. orthodox., P. I, qu. 67.

[1] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 70, art. 3. — *Bonaventure*, Breviloquium, Pars VII, c. 2.

[2] *Thomas*, Loc. cit., qu. 71, art. 2. — *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 45. — *Bellarmin*, De purgat., lib. II, c. 11 : Communis sententia theologorum est verum et proprium esse ignem ejusdem speciei cum nostro elementari. Quæ sententia non est quidem de fide, quia nusquam ab Ecclesiâ definita est. Tamen est sententia probabilissima : 1° propter consensum Scolasticorum, 2° propter Gregorii auctoritatem, 3° propter Augustinum, etc.

[3] *Tertullien*, De monogamiâ, c. 10.

céleste. Cependant on ne tarda pas à attacher une certaine efficacité aux prières pour les morts et à se persuader qu'elles obtenaient à ceux d'entre eux qui n'avaient pas commis des péchés mortels, la rémission de leurs fautes ou au moins une miséricordieuse indulgence [1]. Dès lors elles se multiplièrent de plus en plus ; seulement on cessa de prier pour les saints du Paradis, que l'on commença à invoquer, au contraire, dans la conviction que leur intercession était fort utile aux hommes [2].

Le dogme du purgatoire, dont le concile de Florence fit un article de foi, en 1439 [3], fut rejeté par les Protestants comme une superstition en contradiction manifeste avec la justification par la foi seule, comme une source d'abus grossiers et comme une doctrine qui n'a aucun fondement dans l'Écriture sainte [4]. Selon leurs docteurs, les âmes des justes

[1] *Augustin*, Sermo CLXXII, c. 2 : Orationibus sanctæ Ecclesiæ, et sacrificio salutari, et eleemosynis, non est dubitandum mortuos adjuvari, ut cum eis misericordiùs agatur a Domino, quàm eorum peccata meruerunt. Hoc enim a patribus traditum universa observat Ecclesia, ut pro eis, qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cùm ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur ac pro illis quoque id offerri commemoretur.

[2] *Augustin*, Sermo CLIX, c. 1 : Injuria est enim pro martyre orare cujus nos debemus orationibus commendari. — Cf. *Épiphane*, Hæres. LXXV, c. 7.

[3] *Hardouin*, Concil., T. IX, p. 422 : Si verè pœnitentes in Dei caritate decesserint, antequam dignis pœnitentiæ fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas pœnis purgatoriis post mortem purgari : et ut a pœnis hujusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes, et eleemosynas, et alia pietatis officia, quæ a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt, secundùm Ecclesiæ instituta ; illorumque animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutæ corporibus, prout superiùs dictum est, sunt purgatæ, in cœlum mox recipi. — Cf, Concil. Trident., sess. VI, c. 30 ; sess. XXV.

[4] Art. Smalc., p. 307 : Draconis cauda ista, missam intelligo, peperit multiplices abominationes. Primò purgatorium. Missis enim pro animabus, item vigiliis, septimis et tricesimis, anniversariis exsequiis et innumeris aliis phantasiis irruerunt in purgatorium. Sed missa propemodum pro solis defunctis fuit celebrata, cùm tamen Christus sacramentum pro solis viventibus instituerit. Quapropter purgatorium, et quidquid est solemnitatis, cultûs et quæstûs adhæret, mera diaboli larva est. — Conf. Helv. I, c. 26 ; — Gallic., c. 24 ; — Anglic., c. 22. — Cf. *Luther*, *Melanchton et*

vont immédiatement dans le Ciel, et celles des méchants, en Enfer [1]. Parmi les théologiens catholiques eux-mêmes, plusieurs reconnaissent franchement que ce dogme n'est pas biblique et n'y voient qu'une image propre à exprimer la nécessité d'une purification spirituelle avant d'entrer dans la communauté des saints [2].

§ 29.

La résurrection de la chair.

Calixte, De immortalitate animi et resurrectione carnis, Helmst., 1661, in-4°. — *Teller*, Fides dogmatis de resurrectione carnis per quatuor priora secula, Halæ, 1766, in-8°. — *Opitz*, De staturâ et ætate resurgentium, Vitt., 1707, in-4°. — *Walch*, De statu mortuorum et resurgentium, Ienæ, 1728, in-4°.

Ce dogme, un de ceux qui a été le plus vivement combattu par les philosophes païens et même par plusieurs sectes chrétiennes, était généralement reçu dans l'Église primitive. Nous le trouvons dans toutes les confessions de foi; seulement on ne s'accordait pas sur la nature du corps avec lequel on ressusciterait. Il régnait à cet égard deux opinions plus ou moins matérielles, selon qu'elles se liaient plus ou moins intimement aux espérances du chiliasme. Les uns, comme Clément

Brenz, Fürnehme Schrift. wider die alte grobe Lüge der Papisten von Fegefeuer, Frankf., 1570, in-4°.

[1] *Quenstedt*, Theol. didact.-pol., P. IV, p. 567 : Animæ piorum tempore inter mortem hominis et extremum judicium intermedio non dormiunt, aut saltem in aliquo statu tranquillo et læto sunt, sed illico ad beatificam Dei visionem in cœlo admittuntur ac perfectâ beatitudine fruuntur. Impiorum verò animæ in inferno subjectæ sunt damnationi et cruciatibus.

[2] *Klee*, Dogmengesch., T. II, p. 425. — *Möhler*, Symbolik, p. 215 et 453. — *Gerhard*, Confessio catholica, Francof., 1679, in-fol., lib. II, pars II, art. 9.

de Rome [1], Justin [2], Tatien [3], Irénée [4], Tertullien [5], croyaient à l'identité parfaite du corps ressuscité avec le corps que l'homme a sur la terre, à l'identité absolue de la substance de la chair, et enseignaient que nous ressusciterons avec tous nos membres, sauf les difformités. Mais, hâtons-nous de le dire, Tertullien semble avoir compris lui-même combien des idées aussi grossières sont indignes du spiritualisme chrétien; il admettait qu'après le règne de mille ans, le juste prendrait une substance angélique [6], et Méthodius partageait ce sentiment [7], ainsi que Lactance [8] et d'autres. C'était se rapprocher jusqu'à un certain point de l'opinion de saint Paul [9], professée par les docteurs alexandrins [10], qui méprisaient la chair plus encore que les autres chrétiens. Origène croyait que du corps actuel la puissance divine développerait, comme d'un germe, un corps semblable quant à la forme, mais

[1] *Clément de Rome*, Epist. I ad Cor., c. 24-26. Il s'appuie sur Job XIX, 25-27.

[2] *Justin*, Apol. I, c. 19; De resurrect., c. 3-4.

[3] *Tatien*, Contra Græc., c. 6.

[4] *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 3, § 2; c. 12, § 3 : Non aliud est quod moritur, et aliud quod vivificatur. Quid ergo erat, quod moriebatur? Utique carnis substantia. Hanc itaque Dominus venit vivificaturus.

[5] *Tertullien*, De resurrect. carnis, c. 35 : Omne, quod Pater mihi dedit, non perdam ex eo quidquam, id est nec capillum, sicut nec oculum, nec dentem. Cæterùm unde erit fletus et dentium frendor in gehenna, nisi ex oculis et dentibus?

[6] *Tertullien*, Adv. Marcion., lib. III. c. 24 : Hæc ratio regni terreni, post cujus mille annos, intra quam ætatem concluditur sanctorum resurrectio, pro meritis maturiùs vel tardiùs resurgentium, tunc et mundi destructione et judicii conflagratione commissâ, demutati in atomo, in angelicam substantiam, scilicet per illud incorruptelæ superindumentum, transferemur in cœleste regnum.

[7] *Méthodius*, Convivium decem Virginum, oratio IX : Τουτέστι τοῦ σκηνώματος μοῦ μὴ ἀπομείναντος τοιούτου· ἀλλὰ μετὰ τὴν χιλιονταετηρίδα μεταβληθέντος ἀπὸ τοῦ σχήματος τοῦ ἀνθρωπίνου καὶ τῆς φθορᾶς, εἰς ἀγγελικὸν μέγεθος καὶ κάλλος, etc.

[8] *Lactance*, Institut. div., lib. VII, c. 26.

[9] I Cor. xv, 35.

[10] *Clément d'Alexandrie*, Pædagog., lib. II, c. 10.

spirituel et approprié au séjour futur de l'âme[1]. Cette théorie, assurément plus philosophique que l'opinion vulgaire, ne pouvait être acceptée par les Chiliastes. Pour le royaume terrestre qu'ils attendaient avec une impatience sans égale, ne leur fallait-il pas un corps terrestre? Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si Méthodius[2], qui était imbu de leurs espérances, s'éleva contre cette doctrine; ce qui surprend davantage, c'est que Jérôme[3] ait joint ses clameurs à celles d'Épiphane[4] pour faire condamner comme hérétique une hypothèse qui s'appuyait sur l'autorité d'un apôtre et qui avait reçu l'assentiment des plus célèbres docteurs de l'Église grecque[5]. Si ces derniers, en effet, ne partageaient pas complétement la manière de penser d'Origène sur ce point, ils étaient encore plus éloignés d'admettre que nous ressusciterons avec la même chair. A leur sens, l'âme revêtira un corps plus noble, semblable à celui qu'Adam avait dans le paradis avant la chute. Jérôme, au contraire[6], prétendait que la résurrection du corps implique la résurrection de la chair, qui doit être punie ou récompensée de la part active qu'elle aura prise durant la vie aux actions bonnes ou mauvaises de l'homme. Son adversaire Rufin[7] confessait aussi la résurrection de la chair et croyait qu'à la résurrection, elle aurait la même nature, moins la fragilité. Cependant les Chiliastes n'étaient point tout à fait d'ac-

[1] *Origène,* De princip., lib. II, c. 10, § 3; Contra Celsum, lib. IV, c. 57.
[2] *Photius*, Biblioth., cod. 234.
[3] *Jérôme,* Epist. XXXVIII adv. errores Joannis Ierosol. ad Pammachium, dans ses Opera, T. IV, pars II, p. 309.
[4] *Épiphane,* Ancor., c. 89 et suiv.; Hæres. LXIV, c. 63.
[5] *Grégoire de Naziance*, Oratio VII, c. 21. — *Basile*, In ps. XXXIII, c. 11. *Grégoire de Nysse*, De animâ et resurrect., in Opp., T. III, p. 247, 253. — *Chrysostôme,* In II Cor., homil. X, c. 1.
[6] *Jérôme*, Ubi supra.
[7] *Rufin*, Expos. in Symbolum dans les Cypriani Opera, p. 398.

cord entre eux, le fait ne doit pas être passé sous silence. Justin, par exemple, était d'avis que tous les hommes, bons et méchants, sortiraient du tombeau à la parousie [1]. Irénée [2] ne faisait participer à cette première résurrection que les justes, qui, selon Tertullien, ressusciteraient plus tôt ou plus tard selon leurs mérites [3]. Lactance enfin, qui croyait aussi à une double résurrection, l'une à la parousie, l'autre au jugement dernier, pensait que les Chrétiens seuls ressusciteraient à la première, les bons pour participer au règne de mille ans, les méchants pour être punis, et qu'à la seconde, les justes subiraient une transformation qui les rendrait semblables aux anges [4].

Malgré ces divergences, les idées les plus grossières des Chiliastes sur la résurrection de la chair se répandirent de plus en plus dans l'Église. Augustin, qui avait partagé d'abord le sentiment des docteurs alexandrins, finit par les adopter [5], lui aussi, en y introduisant quelques modifications. Il croyait donc que les enfants ressusciteraient adultes et que toutes les difformités corporelles disparaîtraient; mais que tous les organes, y compris ceux qui servent à l'alimentation de

[1] *Justin*, Apol. I, c. 52 : Δύο γὰρ αὐτοῦ παρουσίας προεκήρυξαν οἱ προφῆται· μίαν μὲν τὴν ἤδη γενομένην, ὡς ἀτίμου καὶ παθητοῦ ἀνθρώπου· τὴν δὲ δευτέραν, ὅταν μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν μετὰ τῆς ἀγγελικῆς αὐτοῦ στρατιᾶς παραγενήσεσθαι κεκήρυκται, ὅτε καὶ τὰ σώματα ἀνεγερεῖ πάντων τῶν γενομένων ἀνθρώπων κτλ. Ailleurs, il est vrai, Justin admet une double résurrection, celle des saints à la parousie et la résurrection générale au jugement dernier. Dial. cum Tryph., c. 81.

[2] *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 32 ; c. 36, § 3.

[3] *Tertullien*, De resurrect. carnis, c. 42 ; De animâ, c. 58 ; Adv. Marc., lib. III, c. 24.

[4] *Lactance*, Instit. div., lib. VII, c. 20, 26.

[5] *Augustin*, Sermo CLIX ; Enchirid., c. 88 ; De fide et symbol., c. 10. — Cf. Retract., lib. I, c. 17.

l'homme, subsisteraient[1]. Cette théorie triompha et dans l'Église latine et dans l'Église grecque après la condamnation d'Origène par l'empereur Justinien, qui prit lui-même la plume pour réfuter cette opinion attribuée au célèbre docteur alexandrin, que les corps ressuscités auraient une forme sphérique[2].

Il n'est peut-être pas dans tout le système ecclésiastique un dogme pour lequel les Païens aient montré plus d'aversion que celui de la résurrection de la chair. Afin de leur en démontrer la possibilité, la nécessité même, les Pères de l'Église firent valoir toutes sortes de raisons. Ils en appelèrent à la puissance, à la sagesse de Dieu, aussi bien qu'à sa justice qui exige que la personnalité tout entière de l'homme, c'est-à-dire son corps et son âme, reçoive récompense ou châtiment[3]; — aux changements qui se produisent dans le monde, tels que la germination de la semence, les phases de la lune, les variations des saisons, et à une foule d'autres analogies[4] qui toutes constituaient des preuves assez faibles; — à la ressemblance de l'homme avec Dieu, ressemblance qu'ils étendaient, on le sait, jusqu'au corps; — à la dignité de l'espèce humaine; — à la résurrection de Lazare, de Jésus, voire à celle du phénix.

Les Scolastiques ne se montrèrent pas moins riches en arguments; ils allèrent même, dans leur hardiesse présomp-

[1] *Augustin*, De civitate Dei, lib. XXII, c. 11-21; Enchiridion, c. 84-92; Sermo CCXLIII, c. 3.

[2] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 400, 516.

[3] *Irénée*, Adv. hæres., lib. II, c. 29, § 1-2; V, c. 12-13. — *Tertullien*, De resurrect. carn., c. 15-16. — *Athénagore*, De resurrect., c. 18.

[4] *Théophile*, Ad Autol., lib. I, c. 13. — *Tertullien*, De resurr. carn., c. 12-13. — *Épiphane*, Hæres. LXIV, c. 37. — *Minucius Felix*, Octav., c. 4, 34. — *Origène*, Contra Celsum, lib. V, c. 18, 19. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XVIII, passim. — *Augustin*, De civit. Dei, lib. XXII, c. 5.

tueuse, jusqu'à prétendre déterminer la stature, la forme et la constitution des corps que les ressuscités revêtiraient [1]. C'est ainsi que, selon eux, le corps, en ressuscitant, subira une transformation qui lui donnera quatre propriétés nouvelles : la clarté, l'impassibilité, la subtilité et l'agilité, dans la mesure des mérites de chacun. Mais leurs raisonnements, pas plus que ceux des Pères, ne paraissent avoir eu le pouvoir de rallier les esprits. L'opposition, qui s'était manifestée contre le dogme de la résurrection de la chair déjà du temps des apôtres [2], ne fut point réduite au silence; elle a continué à protester jusqu'à nos jours. A l'instar des Gnostiques, qui refusaient d'admettre que Dieu ressusciterait un jour le corps, œuvre du démiurge, obstacle permanent à l'essor de l'âme, source continuelle de tentations, et des Manichéens, qui traitaient ce dogme de fable, aucune partie de la matière n'étant digne de la félicité céleste [3], les Priscillianistes, les Pauliciens, les Néomanichéens, les Panthéistes et bien d'autres sectaires du moyen âge nièrent la résurrection de la chair, comme le font encore aujourd'hui, dans l'Église protestante, les Quakers et les Swedenborgiens, qui croient qu'après la mort, l'âme revêt un corps spirituel [4]. Tel est aussi le sentiment des Sociniens ; selon eux, les corps ressucités différeront essentiellement de ceux de la vie présente [5], tandis que les Rationa-

[1] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 75 et suiv. — *Bonaventure*, Sentent., lib. IV, dist. 43, art. 1, qu. 1. — *Duns Scot*, Sentent., lib. IV, dist. 43, qu. 1. — *Richard de S. Victor*, Sentent., lib. IV, dist. 43, qu. 1.

[2] I Cor. XV; II Tim. II, 17.

[3] S'ils parlent néanmoins d'une résurrection, c'est qu'ils entendent par là la purification de l'âme de tout désir charnel.

[4] *Swedenborg*, L'apocalypse révélée, trad. par Moet, Paris, 1823, in-8°, T. II, p. 259.

[5] Catech. Racov., qu. 468.

listes, Kant à leur tête [1], ne voient dans le dogme de la résurrection qu'une image sous laquelle a été présentée la doctrine de l'immortalité. Ils enseignent qu'aussitôt après sa séparation d'avec le corps, l'âme entre dans une nouvelle existence plus parfaite et revêt un corps moins grossier.

§ 30.

Chiliasme.

Calixte, De chiliasmo cùm antiquo, tùm pridem renato, Helmst., 1692, in-4°. — *Corrodi,* Kritische Geschichte des Chiliasmus, 2e édit., Zurich, 1794, 4 vol. in-8°. — *Hartmann*, Blicke in den Geist des Urchristenthums, Düsseld., 1805, in-8°. — *Klee*, De chiliasmo primorum sæculorum, Herbipol., 1825, in-8°. — *Münscher*, Histor. Entwicklung der Lehre vom tausendjährigen Reiche in den drey ersten Iahrhunderten, dans le Magazin de *Henke*, T. VI, p. 233.

Les Juifs contemporains de Jésus croyaient fermement qu'après une période de six mille ans, à dater de la création du monde, aurait lieu le Grand Sabbat qui durerait mille ans et pendant lequel ils domineraient, sous le règne du Messie, sur tous leurs ennemis, au milieu de toutes les jouissances de la vie, de tous les plaisirs des sens. Les morts eux-mêmes devaient ressusciter pour prendre part aux joies du royaume messianique. Ils basaient leurs calculs sur l'histoire de la création en six jours racontée dans la Genèse, en la combinant avec Ps. xc, 4. Les premiers Chrétiens conservèrent ces idées dans lesquelles beaucoup d'entre eux avaient été nourris, mais en les débarrassant de ce que l'orgueil national et le particularisme du peuple juif y avait ajouté, c'est-à-dire en leur ôtant

[1] *Kant*, Allgemeine Naturgeschichte, Königsb., 1755, in-8°.

toute signification politique pour leur donner une valeur universelle et généralement éthique, au moyen d'une interprétation allégorique, qui leur permettait d'appliquer les passages messianiques de l'Ancien Testament à un prochain retour du Christ, retour qui serait d'autant plus éclatant que son premier séjour sur la terre avait été plus humble. L'Apocalypse nous offre le fidèle tableau de leurs espérances.

Le chiliasme domina pendant deux siècles dans l'Église chrétienne, le fait est hors de toute contestation. Plusieurs circonstances, les persécutions, la haine du gnosticisme, le besoin de relever autant que possible la personne du Christ, favorisèrent singulièrement la propagation d'une doctrine, qui s'appuyait d'ailleurs sur une déclaration claire et positive de Jésus [1]. On la trouve enseignée par les Pères apostoliques [2], comme par les apologistes [3], par les Orthodoxes comme par les fanatiques Montanistes. Les Gnostiques, qui regardaient ce monde comme mauvais, et les Pères alexandrins, qui repoussaient le chiliasme comme une doctrine grossière et matérielle, s'élevèrent seuls contre l'enseignement de l'Église. Origène [4], son disciple Denis d'Alexandrie [5] et le prêtre romain Caïus [6] s'en montrèrent les plus actifs adversaires et contribuèrent beaucoup à l'extirper. Cependant le chiliasme conserva d'assez nombreux partisans, même parmi les docteurs de l'Église [7], jusqu'à la conversion de Constantin, qui, en

[1] Matt. XXIV, XXV.
[2] *Barnabas*, Epist., c. 15. — *Hermas*, Pastor, visio I, c. 3. — *Irénée*, Adv. hær., lib. V, c. 33, § 1-3.
[3] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 81. — *Tertullien*, Adv. Marc., lib. III, c. 24.
[4] *Origène*, De princip., lib. II, c. 11, § 2.
[5] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VII, c. 24.
[6] *Ibid.*, lib. III, c. 28.
[7] *Méthodius*, Convivium decem Virgin., orat. IX. — *Photius*, Biblioth., cod. 202.

faisant cesser les persécutions, enleva à ce dogme son principal intérêt. Lorsque, en effet, on ne sentit plus le besoin de se consoler du présent par des espérances à venir, on renvoya le retour du Christ au jugement dernier, et le chiliasme n'eut bientôt plus pour adhérents que les mystiques et les enthousiastes. L'Église protestante l'a rejeté comme l'Église catholique [1]. Cependant cette opinion a compté et compte encore dans les pays protestants, surtout en Angleterre et en Allemagne, des adhérents très-nombreux. En Angleterre, outre les Quakers et les Indépendants, qui essayèrent de restaurer la théocratie mosaïque ou de rétablir la constitution démocratique de l'Église primitive, nous citerons Th. Burnet († 1715), Ray († 1706), Whiston († 1755), qui croyaient que la terre se renouvellerait pour servir pendant mille ans de séjour aux justes ressuscités [2], et Winchester, qui expliquait le millénium par le retour des Juifs en Palestine, leur conversion au christianisme et la réédification du temple de Jérusalem, où tous les peuples iraient adorer Dieu [3], opinion partagée par plusieurs théologiens catholiques, au rapport de l'abbé Grégoire [4]. D'autres, en grand nombre, adoptèrent purement et simplement les idées qui avaient cours parmi les Chrétiens des premiers siècles. Tels étaient les Anabaptistes d'Allemagne et les mystiques Petersen († 1727), Spener, Dippel († 1734),

— *Jérôme,* Catal. virorum illustr., c. 18; Prœm. in lib. XVIII Iesaiæ, dans ses Opera, T. III, p. 478. — *Lactance*, Instit. div., lib. VII, c. 14-25. — Cf. *Augustin*, De civit. Dei, lib. XX, c. 7.

[1] Conf. August., art. 17.

[2] *Burnet*, Telluris theoria, Lond., 1689, in-4°.— *Ray*, Three physico-theological discourses, 3ᵉ édit., Lond., 1713, in-8°. — *Whiston*, A new theory of the deluge, Lond., 1737, in-8°.

[3] *Winchester,* The universal restoration, Lond., 1792, in-8°.

[4] *Grégoire*, Hist. des sectes religieuses, T. II, p. 355.

Bengel († 1752), Jung Stilling [1]. D'un autre côté, le chiliasme a été habilement combattu en Angleterre par Towers († 1799) et par Priestley († 1804), qui, rejetant l'interprétation littérale des passages bibliques sur lesquels ce dogme s'appuie [2], n'entendent par le millénium qu'un réveil remarquable de la piété [3], et en Allemagne par la philosophie, qui a rendu sa véritable signification à la notion du Royaume de Dieu [4].

§ 31.

Le jugement dernier.

Calixte, De judicio supremo liber, 2e édit., Helmst., 1658, in-8°. — *Flügge*, Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung, Leipz., 1794, 4 part., in-8°.

Le dogme du jugement dernier, auquel se rattache étroitement celui de la fin du monde, a été de tout temps un article fondamental de la foi chrétienne. Tous les Pères de l'Église l'admettent en se fondant sur Matt. XXIV-XXV, qu'ils prennent

[1] *Petersen*, Μυστήριον ἀποκαταστάσεως πάντων, Offenb., 1701-1710, 3 vol. in-8°. — *Spener*, Behauptung der Hoffnung besserer Zeiten, 1603, in-8°. — *Dippel*, Christenstadt auf Erden, 1700, in-8°. — *Bengel*, Erklärte Offenbarung Johannis, Stuttg., 1740, in-8° — *Jung Stilling*, Siegsgeschichte der christl. Kirche, Nürnb., 1779, in-8°.

[2] Matt. XXIV, XXV. — I Cor. X, 11; XV, 51; Phil. IV, 5; I Thess., IV, 15. — Jacq. V, 8. — I Pier. IV, 7. — I Jean II, 18; Apoc. I, 1, 3, etc.

[3] *Towers*, Illustrations of prophecy, Lond , 1796, 2 vol. in-8°, T. II, p. 747. — *Priestley*, Institutes of natural and revealed religion, 2e édit.. Birm., 1782, 2 vol. in-8°.

[4] *Kant*, Religion innerh., etc., Stück, III, Abth. I. — *Fichte*, Anweisung zum seligen Leben, Berlin, 1806, in-8°.

dans le sens littéral [1]. Parmi ceux, en très-petit nombre, qui donnaient de ce passage une interprétation allégorique, on doit citer Origène, qui fait remarquer que la description du jugement dernier, telle qu'elle se lit dans l'Évangile, a été empruntée par Jésus aux tribunaux humains, afin d'en rendre la peinture plus saisissante, et que, pour cela même, elle ne doit pas être prise à la lettre. Elle doit seulement, selon lui, exprimer cette vérité que Jésus, du haut du tribunal où il siége, sonde les cœurs des hommes afin de se mettre en état d'accorder aux bons leur récompense, aux méchants leur châtiment. Comme la plupart des autres docteurs de l'Église, Origène enseigne d'ailleurs que le jugement sera instantané et universel [2]. Telle était aussi à peu près l'opinion d'Augustin, qui prenait le passage en question dans un sens allégorique [3]. Les Pères d'un âge postérieur, surtout ceux de l'Église grecque, s'en tinrent en général aux propres paroles de l'Écriture [4], auxquelles les Scolastiques se plurent à ajouter des ornements nombreux [5]. Quant à la théologie moderne, elle ne voit plus dans la description du jugement dernier qu'un reflet des idées répandues parmi les Juifs du temps de Jésus [6] ou bien une allégorie se rapportant à la révolution graduelle que la prédication de l'Évangile opère

[1] *Justin*, Apol. I, c. 52, 53. — *Tertullien*, De præscrip., c. 13.

[2] *Origène*, In Epist. ad Rom., lib. IX, c. 41 : Declarari videmus ex omnibus certissimè futurum esse judicium Dei, cujus species ut notior hominibus fieret, judicandi forma ex his, quæ inter homines geruntur, assumta est ; — Contra Celsum, lib. IV, c. 9.

[3] *Augustin*, De civitate Dei, lib. XX, c. 14.

[4] *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XV, c. 23-26. — *Cyrille d'Alexandrie*, Homil. de exitu animi, dans ses Opera, T. V, pars II, p. 409. — *Chrysostôme*, Ad Theodor. laps., lib. I, c. 8 et suiv.

[5] *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 73, art. 1 ; qu. 90, art. 3.

[6] *Bauer*, Theolog. des A. T., p. 296, 420. — *De Wette*, Biblisch Dogmat., p. 190, 248, 299.

dans l'humanité et qui se continuera jusqu'à la fin des siècles [1]. Sartorius cependant a encore entrepris, il y a quelques années, la défense du dogme ecclésiastique [2].

§ 32.

Le paradis et l'enfer.

J.-F. Cotta, Historia succincta dogmatis de vitâ æternâ, Tüb., 1771; — Historia succincta dogmatis de pœnarum infernalium duratione, Tüb., 1774, in-4°. — *Storr*, De vitâ beatâ, Tüb., 1785, in-4°. — *Ammon*, Symbolæ theol. et critic. ad doctrinam de pœnarum div. duratione in alterâ vitâ, dans ses Opera theolog., Erlang., 1793, n° 4. — *Klaiber*, De damnat. improborum æternâ, Tüb., 1824, in-4°. — *Gabler*, Einige Hauptgr. gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen, dans le Neue theol. Journal, T. XV, cah. 2. — *Erbkam*, Ueber die Lehre von der ewigen Verdammniss, dans les Studien und Kritik., an. 1838, cah. 2.

Le dogme du Paradis, comme celui de l'Enfer, a été cru et enseigné dès l'origine dans l'Église chrétienne; mais les anciens Pères se faisaient des récompenses ou des châtiments qui attendent l'homme dans l'autre vie, des idées plus ou moins grossières, selon l'éducation qu'ils avaient reçue; et, en général, ils s'étendent beaucoup plus volontiers sur la damnation des méchants que sur la félicité des justes, qu'ils font consister principalement dans la vision béatifique de Dieu [3] ou dans un développement surnaturel de l'intelligence [4]; quelquefois dans l'affranchissement de toute souf-

[1] *Olshausen*, Bibl. Comment., T. I, p. 865.

[2] *Sartorius*, Von der Wiederkunft Christi zum jüngsten Gericht, Dorp., 1829, in 8°.

[3] *Grégoire de Naziance*, Orat. VIII, c. 23; XVI, c. 9. — *Augustin*, De civit. Dei, lib. XXII, c. 29. — *Cassiodore*, De animâ, c. 12.

[4] *Origène*, De princip., lib. II, c. 12, § 3; III, c. 6, § 1-3. — *Basile*, Epist. VIII, c. 7. — Cf. *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 49. — *Thomas d'Aquin*, Summa, P. III, suppl., qu. 92, art. 1-3.

france et l'abondance de tous les biens[1]. Mais c'est surtout dans la peinture qu'ils font des peines de l'enfer ou de la géhenne que l'on voit avec étonnement combien le spiritualisme chrétien leur était étranger. Presque tous se représentent les châtiments de l'autre vie comme des tourments corporels, horribles et ne devant point avoir de fin. Les Alexandrins et quelques autres avaient seuls des idées plus dignes de l'Être suprême; ils ne faisaient consister le bonheur des élus qu'en des jouissances spirituelles, et le châtiment des méchants que dans les remords de la conscience[2]. Clément et Origène admettaient d'ailleurs divers degrés dans les récompenses comme dans les châtiments. Cette opinion était partagée par plusieurs docteurs de l'Église grecque et par quelques-uns de l'Église latine. Irénée, par exemple, distingue, en s'appuyant sur Matth. XIII, 8 et Jean XIV, 2, entre le Ciel, le Paradis et la Jérusalem céleste[3]. Selon Cyrille de Jérusalem, d'accord avec Hilaire de Poitiers, le nombre des cieux est indéterminé[4]. Théodoret, au contraire, n'en compte que deux[5] et Chrysostôme qu'un seul[6], tandis qu'Ambroise pense que le Paradis est le troisième Ciel[7]. Augustin lui-même croyait à une inégalité de gloire entre les bienheureux[8] et sur ce point, comme sur tant d'autres, il a été fidèlement suivi par les

[1] *Justin*, Apol. I, c. 10, 11. — *Athénagore*, Legat., c. 31. — *Théophile*, Ad Autolyc., lib. I, c. 14.

[2] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. IV, c. 6; VI, c. 13, 14. — *Origène*, In Num., homil. I, c. 3; III, c. 3; XXI, c. 1; In Levit., hom. XIV, c. 3; De princip., lib. II, c. 10-11. — *Grégoire de Naziance*, Oratio XVI, c. 9. — *Grégoire de Nysse*, Oratio catech., c. 40.

[3] *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 36, § 1-2.

[4] *Cyrille de Jérusalem*, Catech. VI, c. 3. — *Hilaire*, In ps. CXXXV, c. 10.

[5] *Théodoret*, In ps. XVIII, § 2.

[6] *Chrysostôme*, In Gen., homil. IV, c. 3.

[7] *Ambroise*, In ps. CXVIII, sermo 4, c. 2.

[8] *Augustin*, De civitate Dei, lib. XXII, c. 30, § 2.

Scolastiques [1], par l'Église romaine [2] et par l'Église protestante [3].

Si les opinions des anciens théologiens s'accordaient peu sur la félicité des justes, elles ne présentent pas moins de divergences en ce qui touche la damnation des méchants. Les uns croyaient que les réprouvés subiraient leur supplice jusqu'à ce qu'ils fussent anéantis par la violence des tourments. Tel était, dans l'antiquité, le sentiment d'Arnobe [4], peut-être aussi de Justin [5]; dans les temps modernes, celui des Sociniens et, au moins à un certain point de vue, du philosophe Fichte, lequel enseignait que l'homme qui n'aura pas su se détacher du monde sensible par la moralité de sa vie, périra avec lui [6]. Les autres professaient l'éternité des peines de l'enfer par la raison qu'après la mort il n'y a plus de pénitence possible et, par conséquent, plus d'espoir de pardon. C'était là l'opinion la plus répandue, la plus biblique, mais non pas la plus rationnelle; car elle laissait subsister dans toute sa force l'antagonisme entre la bonté et la justice de Dieu [7]. Quelques-uns seulement, parmi les sec-

[1] *Thomas d'Aquin*, Loc. cit., qu. 95, art. 2-5; qu. 96, art. 1.

[2] Concil. Florent., can. 26.

[3] Apol. Conf. Aug., p. 134 : Pertinet ad fidem vita æterna : opera, quia placent Deo propter fidem, merentur alia præmia corporalia et spiritualia. Erunt enim discrimina gloriæ sanctorum.

[4] *Arnobe*, Adv. Gentes, lib. II, c. 14.

[5] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 5. — Cf. Clement. Homil. III, c. 6; VII, c. 7.

[6] *Fichte*, Die Wissenschaftslehre in ihrem Umrisse, Berlin, 1810, in-8°. — *Bayle*, Diction. philos., art. *Socin*.

[7] *Clément de Rome*, Epist. II ad Cor., c. 8 : Μετὰ γὰρ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἔτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογήσασθαι ἢ μετανοεῖν ἔτι. — *Justin*, Apol. I, c. 8, 52; Dial. cum Tryph., c. 130. — *Théophile*, Ad Autol., lib. I, c. 14. — *Tatien*, Oratio contra Græc., c. 15. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. V, c. 27, § 2. — *Tertullien*, Apol., c. 48. — *Minutius Felix*, Octav., c. 35. — *Lactance*, Instit. div., lib. VII, c. 21, 26. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. XVIII, c. 19. — *Hilaire*, Comment. in Matt., c. 5, § 12. — *Augustin*, De civitat. Dei, lib. XXI,

tateurs de la philosophie platonicienne, estimaient que les damnés finiraient par s'amender et n'excluaient ni les démons ni Satan même de l'espérance du salut. Cette réhabilitation finale de toutes les créatures (ἀποκατάστασις τῶν πάντων) n'eut jamais qu'un très-petit nombre de partisans, parmi lesquels on doit compter peut-être Clément d'Alexandrie [1] et bien certainement Origène [2] avec son disciple Didyme [3]. Origène, qui ne faisait consister que dans leurs remords les tourments des damnés, croyait, en effet, que, le châtiment ayant pour but unique l'amendement du coupable, il était juste qu'il cessât dès que ce but serait atteint [4]. Il n'exposait, il est vrai, qu'avec une extrême circonspection cette doctrine, parce qu'il pensait qu'il était utile de prêcher au peuple l'éternité des peines de l'enfer pour le détourner du mal par la terreur du châtiment. Sa réserve n'empêcha pas qu'il ne fût violemment attaqué, et sa théorie, qui était la conséquence naturelle de ses idées sur la liberté humaine, sur la justice et la bonté divines, fut condamnée, dès le IVe siècle; mais elle ne fut point extirpée. L'origéniste Grégoire de Nysse la professa ouvertement [5]. Le savant Théodore de Mopsueste soutenait que, sans une réhabilitation

c. 17-23. — *Chrysostôme*, In Theod. laps., lib. I, c. 8. — *Cyrille d'Alexandrie*, Homil. de exitu animi, dans ses Opera, T. V, pars II, p. 409. — *Basile*, Homil. in ps. XIII, c. 4. — *Théodoret*, In Esaiam, c. 65. — *Gennadius*, De dogm. eccles., c. 9.

[1] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. I, c. 17; VII, c. 2; Pædagog., lib. I, c. 8-10.

[2] *Origène* De princip., lib. I, c. 6, § 3; II, c. 8, § 4-8; III, c. 6, § 5 : Destrui novissimus inimicus ita intelligendus est, non ut substantia ejus, quæ a Deo facta est, pereat, sed ut voluntas inimica, quæ non a Deo, sed ab ipso processit, intereat. Destruetur ergo non ut non sit, sed ut inimicus non sit et mors. Nihil enim Omnipotenti impossibile est, nec insanabile est aliquid Factori suo; — Contra Cels., lib. VI, c. 26.

[3] *Didyme*, Enarrat. in I Epist. Petri, c. 3. — Cf. *Lücke*, Quæstiones ac vindiciæ Didymianæ, Gött., 1829-30, in-4°, Pars I, p. 9-18.

[4] *Origène*, Contra Celsum, lib. III, c. 79; De principiis, lib. II, c. 5.

[5] *Grégoire de Nysse*, Oratio catech., c. 8, 26, 35; De animâ et resurrect., dans ses Opera, T. III, p. 226.

finale, la résurrection et l'immortalité ne seraient pas un bienfait pour les pécheurs, et il appuyait son sentiment sur Matth. v, 26 et Luc xii, 47-48 [1]. Diodore de Tarse, quoique adversaire de la théologie d'Origène, comme disciple de l'École d'Antioche, partageait son opinion sur ce point et en appelait à la bonté de Dieu qui donne aux justes la vie éternelle en récompense de leur courte et imparfaite vertu, et qui doit aussi, par conséquent, se montrer miséricordieux envers les méchants [2]. Jérôme lui-même, en dehors de sa lutte contre les Origénistes, était disposé à admettre non-seulement des degrés dans les peines de l'enfer, mais la possibilité qu'elles eussent un terme, du moins pour les Chrétiens [3]. Enfin Augustin, qui avoue quelque part que la plupart des théologiens de son temps ne croyaient pas à l'éternité des peines [4], mais que son effroyable système de la prédestination absolue empêchait de se ranger de leur côté, consentait pourtant à reconnaître que les châtiments des méchants peuvent être adoucis [5] par la bonté de Dieu, comme l'enseignait déjà Basile [6] et comme l'enseigna encore plus tard Grégoire le Grand [7],

[1] *Assemanni*, Bibl. orient., T. III, pars i, p. 324. — *Photius*, Biblioth., cod. 81.
[2] *Assemanni*, Loc. cit.
[3] *Jérôme*, Comment. in Ies. cap. LXVI, § 16; Dialog. adv. Pelag., lib. I, in Opp., T. IV, pars ii, p. 495, 502; In Ephes. cap. IV, § 12.
[4] *Augustin*, Enchiridion ad Laurent., c. 112 : Frustra nonnulli, imo quamplurimi, æternam damnatorum pœnam et cruciatus sine intermissione perpetuos humano miserentur affectu, atque ita futurum esse non credunt; non quidem Scripturis divinis adversando, sed pro suo motu dura quæque molliendo et in leniorem flectendo sententiam, quæ putant in eis terribiliùs esse dicta quam veriùs. Non enim obliviscetur, inquiunt, misereri Deus aut continebit in irâ suâ miserationes suas... Etiam si quippe intelligi potest manere in illis ira Dei (Johan. iii, 36) h. e, ipsa damnatio, ut in irâ suâ, h. e., manente irâ suâ, non tamen contineat miserationes suas; non æterno supplicio finem dando, sed levamen adhibendo vel interponendo cruciatibus.
[5] *Ibid.*, c. 113. — Cf. *Prudence*, Hamartigenia, v. 931-966.
[6] *Basile*, Regul. brevis, interrog. CCLXVII.
[7] *Grégoire le Grand*, Moralia, lib. IX, c. 39; XVI, c. 28.

malgré la sévérité des lois de l'empereur Justinien [1].

Ainsi donc, l'opinion d'Origène sur l'adoucissement des peines de l'enfer, sinon sur leur complète cessation, compta toujours des partisans dans l'Église [2], et l'on peut en dire autant de son hypothèse sur la nature purement morale des châtiments des damnés; car on la trouve professée par Jean Scot Érigène, au IXe siècle [3], et par Guibert, abbé de Nogent († 1124), au XIIe, c'est-à-dire en plein moyen âge [4]. L'Église resta pourtant fermement attachée au dogme de l'éternité des peines, que les Réformateurs ont dû admettre aussi en présence de textes bibliques formels [5]. Les Anabaptistes seuls [6] le rejetèrent d'abord. Plus tard, les Sociniens [7] et les Arminiens [8] ont suivi leur exemple, en faisant entendre de nouveau, et avec plus de succès que jamais, les protestations de la conscience contre une doctrine qui méconnaît la perfectibilité infinie de l'âme humaine et assigne à la punition un autre but que l'amendement du pécheur.

[1] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 399, 518.

[2] *Lombard*, Sentent., lib. IV, dist. 46 : Non incongruè dici potest, Deum, etsi justè id possit, non omnino tantùm punire malos in futuro, quantùm meruerunt, sed eis aliquid, tantumcunque mali sint, de pœnâ relaxare.

[3] *Scot Erigène*, De divisione naturæ, lib. V, c. 29; De prædestinatione, c. 17, § 9 : Proinde si nulla beatitudo est, nisi vita æterna : vita autem æterna est veritatis cognitio : nulla igitur beatitudo est, nisi veritatis cognitio.— Ita si nulla miseria est, nisi mors æterna : æterna autem mors est veritatis ignorantia : nulla igitur miseria est, nisi veritatis ignorantia.

[4] *Guibert*, De pignoribus sanctorum, lib. IV, c. 14.

[5] Conf. August., art. 17 : Docent, quòd Christus apparebit in consummatione mundi ad judicandum, et mortuos omnes ressuscitabit, piis et electis dabit vitam æternam et perpetua gaudia, impios autem homines ac diabolos condemnabit, us sine fine crucientur. Damnant Anabaptistas, qui sentiunt, hominibus damnatis ac diabolis finem pœnarum futurum esse. Damnant et alios, qui nunc spargunt Judaicas opiniones, quòd ante resurrectionem mortuorum, pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis.

[6] *Zwingle*, Elenchus in Catabapt. strophas, dans le T. II de ses Opera, p. 38-39.

[7] Tractatus aliquot *F.* et *L. Socini*, item *Ern. Soneri*, Eleutherop., 1654, in-16.

[8] *Episcopius*, Responsio ad quæstiones theolog. LXIV, quæst. 62.

§ 33.

Conclusion.

Le christianisme historique s'est affirmé de tout temps comme la religion absolue. L'Histoire de ses dogmes n'autorise point une semblable prétention. Elle nous montre ses docteurs de tous les âges, depuis les apôtres jusqu'aux réformateurs, variant souvent dans leurs opinions, se contredisant, se combattant sans trève, affirmant un jour ce qu'ils nieront le lendemain et construisant ainsi, pièce à pièce, au milieu des luttes les plus vives, l'imposant édifice de ses doctrines. Or la vérité absolue, s'il était donné à l'homme de la connaître, inonderait l'esprit humain d'une lumière si éclatante, qu'elle s'imposerait sans contredit possible. Mais si le christianisme n'est pas la religion elle-même, il en est au moins la forme la plus pure; il est toujours la manifestation la plus parfaite de l'esprit religieux de l'humanité.

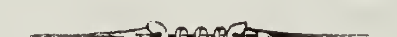


TABLE.

CHAPITRE IV. — **Charitologie.**

CHAPITRE V. — **Eschatologie.**

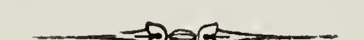


TABLE DES MATIÈRES.

(Les chiffres romains indiquent le tome; les chiffres arabes, la page).

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

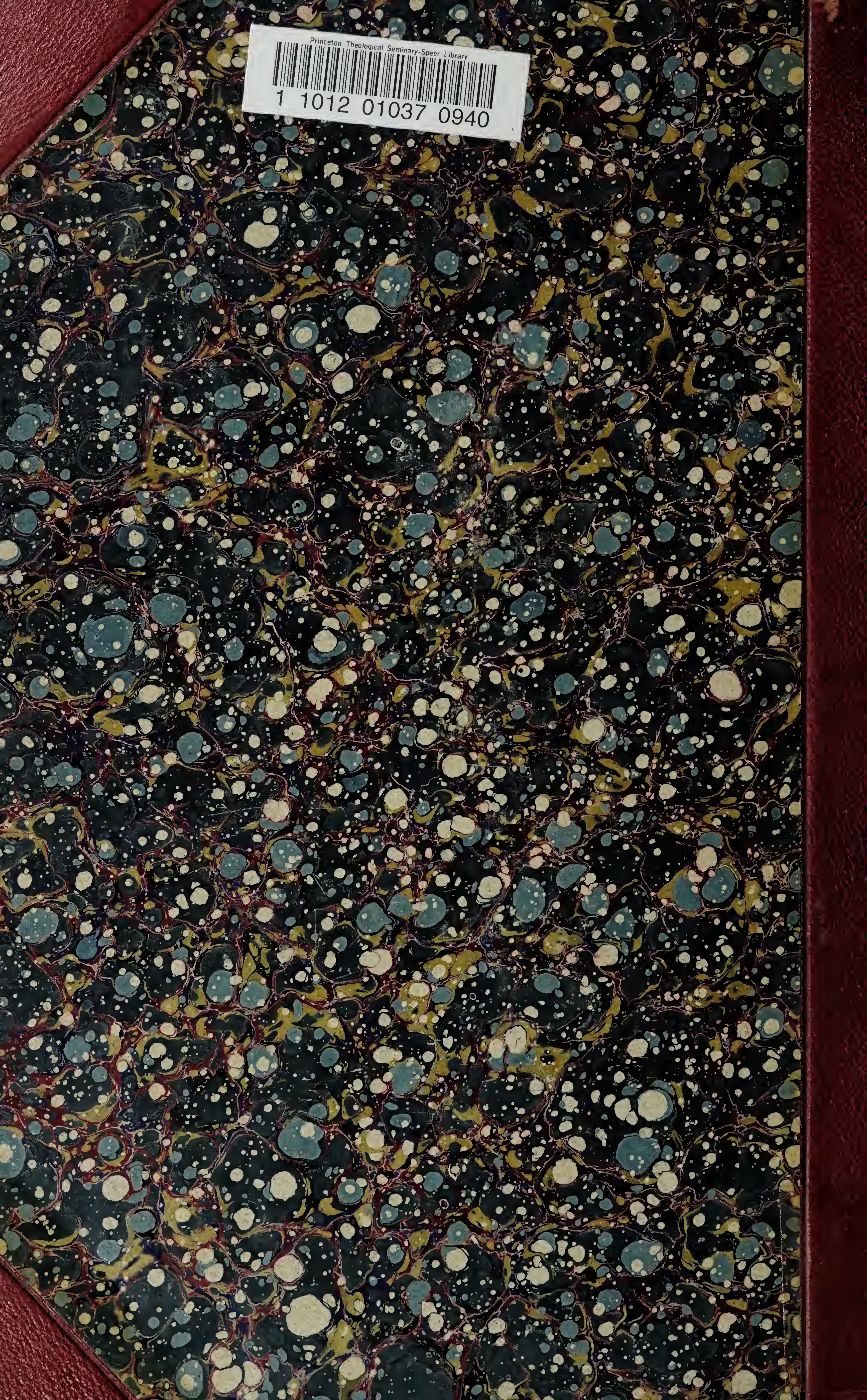
Z

FIN.

SAINT-DENIS. — TYPOGRAPHIE DE A. MOULIN.

Date Due

OCT 2 7 '58			


Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01037 0940